(شرح تجرید در حکمت جلد ۲)

چه کردی که درد بسیار تو شد
کین سعادت بنام تو شد

دیده یک صبح آن جان رسید
کاتم محمد صباح دیده

بسم الله الرحمن الرحيم

اما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه والصلوة على سيد انبيائه وعلى اكرم احبائه اي على آله
واصحابه الذين هم موصوفون بزيادة الكرم ... من محبوبيه فافعل التفضيل ههنا يعني
الزيادة على من اضيف اليهم مع لا يجب المطابقة لمن هو له افرادا وجمعا ويحتمل بناء على
مذهبه ان يريد به عليا رضي الله عنه بل وان لا يكون المكتوب بصورة على حرفا جارا بل
اسمه مجرورا معطوفا على سيد انبيائه ويؤيده ما وجد في بعض النسخ من التصريح باسم
النبي صلى الله عليه وسلم فاني مجيب الى ما سئلت من تحرير مسائل الكلام وترتيبها على
ابلغ النظام مشيرا الى غرر فرائد الاعتقاد ونكت مسائل الاجتهاد مما قادني الدليل اليه
وقوي اعتقادي عليه والله اسئل العصمة والسداد وان يجعله ذخرا ليوم المعاد وسميته
تجريد العقائد ورتبته على ستة مقاصد لما كان المطلب الاعلى والمقصد الاقصى في علم
الكلام هو العلم باحوال المبدأ والمعاد واحوال المعاد مما لا يستقل العقل باثباته بل
يحتاج فيها الى السماع من المعتز والمعتزة في المعارف الالهية هو الشرع بالاتفاق والامام
ايضا عند بعض وما يستقل به العقل انما يستنبط من البحث عن احوال الممكن المنقسم الى
الجوهر والعرض اما باحوال عامة او خاصة لا جرم رتب المصنف رحمه الله كتابه على ستة مقاصد
الاول في الامور العامة الثاني في الجواهر والاعراض الثالث في اثبات الصانع
وصفاته الرابع في النبوة الخامس في الامامة السادس في المعاد وبه الترتيب ظاهر المقصد
الاول في الامور العامة اي ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض

في اوره

[illegible]

والوجود ولا مما يختص بواحد منها فيه احتاج الى باب لمعرفة الاحوال المشتركة اما
بين الثلاثة كالوجود والعلية واما بين الاثنين كالماهية والمعلولية او يبحث عن الاشياع
تكوين من احوال العدم وعن الوجوب والقدم لكونهما من احوال الوجود ولذلك ورد
في كتب ... الوجود والعدم وفيه فصول ثلثة لانحصار الامور العامة بالاستقراء
في الوجود والعدم وما يتعلق بهما وفي الماهية ولواحقها والعلة والمعلولية الفصل
الاول في الوجود والعدم وتحديدهما بالثابت العين والمنفي العين او الذي يمكن
ان يخبر عنه ونقيضه اي الذي لا يمكن ان يخبر عنه او بغيره وذلك مثل قولهم الموجود هو الذي
يكون فاعلا او منفعلا والمعدوم ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا يشتمل على دور ظاهر اما
اشتمال التحديد الاول فظاهر لان الثبوت مرادف للوجود وكذا النفي للعدم واما الثاني
فلان الامكان قد اخذ ... من حدي الوجود والعدم وهو عبارة عن سلب
الضرورة عن طرفي الوجود والعدم واما الثالث فلانه قد اخذ الكون فيه وهو مرادف الوجود
المرادف له وسلب الكون وهو مرادف العدم المرادف له وما يقال من ان معنى الفاعل
والمنفعل هو الوجود المؤثر والموجود المتأثر فمعنى لا يكون فاعلا ولا منفعلا ما لا يكون موجودا
مؤثرا ولا موجودا متأثرا وهو سلب لمعنى الوجود وهو موقوف على معرفة مفهوم الوجود
وهو مفهوم المعدوم فضعيف ظاهرا لانا لا نسلم ان معنى الفاعل هو الوجود المؤثر والمنفعل هو
الوجود المتأثر غاية الامر انهم اعتبروا انهما لا يكونان الا موجودين وفي قوله وتحديدهما بالثابت
العين والمنفي العين نظر اذ الوجود والعدم لم يعرفا بهما بل الموجود والمعدوم عرفا بهما و
اعتذر عنه بان مفهوم الموجود يشتمل على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم صيغة المشتق
لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة فاذا علم مفهوم الموجود علم
مفهوم الوجود وان جعل ... احتاج الوجود الى الموقوف كان ذلك لا يحتاج الوجود
الى تعريف الوجود بالثابت العين توقف في تحقيقه الوجود بثبوت العين ... لا يحتاج
الى التوقف وكذا التوقف ما يمكن فيه يخبر عنه توقف ... ثبوت الخبر بالامكان وكان ان
توقف الوجود المذكور صريحا دوري كذلك توقف المذكور ضمنا دوري فقوله وتحديدهما اي
تحديد الوجود والعدم كما هو الظاهر بالثابت العين ... فنقول
التفسير راجع الى الوجود والعدم ... الوجود والعدم ...

باطلاق المشتق منه على المشتق وهو مشهور والمآل في الكل واحد ثم توجه في نظره
يلزم بمقتضى هذا التحقيق ان يكون تعريف كل مشتق بالمشتق تعريفا في الحقيقة لمأخذ الاشتقاق
بمأخذ الاشتقاق اذ يمكن اجراء هذا الكلام فيه فيقال مثلا الحساس يشتمل على شيئين مفهوم
الاحساس ومفهوم صيغة الفاعل ولكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم للكل من عرف اللغة
فاذا علم مفهوم الاحساس علم مفهوم الحساس وان جهل جهل فلو احتيج الحساس الى التعريف
كان ذلك لاحتياج الاحساس اليه فتعريف الحساس بالمشتق كان ذلك تعريفا في الحقيقة
للاحساس بمأخذ اشتقاقه مع انه ليس كذلك فانه يجوز تعريف المشتق بالمشتق و
لا يجوز تعريف مأخذ الاشتقاق بمأخذ الاشتقاق مثلا يجوز تعريف الحساس بالمتحرك
بالارادة ولا يجوز تعريف الاحساس بالحركة بالارادة وكذا يجوز تعريف الناطق
بالضاحك ولا يجوز تعريف النطق بالضحك وامثال ذلك اكثر من ان تحصى والتحقيق في
المقام ان السؤال عن المشتق قد يكون عن نفس مفهومه فان اجيب بمشتق آخر
فذلك يكون تعريفا لمأخذ الاشتقاق بمأخذ الاشتقاق وقلما يكون السؤال في هذا المقام
بلفظ المشتق بل الاكثر والاولى ان يسأل بلفظ المشتق منه لان مفهوم الصيغة معلوم
للكل وانما الاستفسار ليعلم مفهوم مأخذ المشتق فمثلا اذا اريد الاستفسار عن مفهوم
المتحرك يقال ما الحركة ويجاب بانها الخروج من القوة الى الفعل على التدريج فان قيل
ما المتحرك واجيب بانه الخارج من القوة الى الفعل فذلك كما قال هو تعريف في الحقيقة
للحركة بالخروج لانه المحتاج الى التعريف واما اذا كان السؤال عما صدق عليه المشتق الذي
علم بوجه واريد ان يعلم بحقيقته او بوجه آخر فان اجيب بمشتق آخر فذلك لا يكون تعريفا
لمأخذ الاشتقاق بمأخذ الاشتقاق مثلا اذا سئل عن الانسان الذي علم بوجه الضاحك
واريد ان يعلم بوجه آخر وقيل ما الضاحك فاجيب بالكاتب ليس تعريفا للضحك بالكتابة
كيف ولا يمكن حمل عليه واذا تقرر ان تعريف المشتق بالمشتق يكون على وجهين كما ذكرنا
ان تعريف الوجود بما يمكن ان يخبر عنه ليس من قبيل الوجه الاول اذ لو كان لزم ان يكون تعريفا
للوجود بامكان الخبر وهو محال لا يحمل عليه فلا يكون معرفا له فلا يتمشى هذا الاعتذار
ابطل تحديد الوجود والعدم بما ذكر اشار الى وجه الاعتذار لا وكلك الوجه
والمقطع في تحديد الوجود فقال بل المراد تعريف اللفظ وليس المقصود به تحصيل صورة

غير حاصلة كان سائر التعريفات لتحصيلها بل المقصود به الاشارة الى صورة حاصلة وتعيينها من بين
الصور ليعلم ان اللفظ المذكور موضوع بازاء الصورة المشار اليها فلا يصح فيه ايراد ما اورد على
المعرف كما في التعريف الاول والثالث بل ايراده على الالفاظ المفردة المرادفة له ان لم يوجد
او وجد لكن الالفاظ مركبة دالة على مفهومه ولا يكون تحصيل المستحيل منها مقصودا بل المقصود
بها مجرد تعيين المعنى وذلك المعنى من بين المعاني المقصودة ولا يصح ايضا ايراد ما يتوقف
معرفته على معرفة المعرف كما في التعريف الثاني لما ذكرنا من ان هذا التعريف ليس لتحصيل صورة
المعرف حتى يكون توقف معرفة المعرف عليها دورا بل لا يمكن تعريف الوجود بحسب حقيقته اذ لا
شيء في المفهومات اعرف من الوجود وان اريد ان تصور الوجود بوجه ما ممتاز عن جميع ما عداه
بديهي وانه لا اعرف منه فلا يمكن تعريفه بهذا الوجه فذلك مسلم بحكم الاستقراء والرجوع الى الوجدان
وان اريد ان تصوره بكنه حقيقته بديهي فذلك ممنوع بل يجوز ان يكون متصورا ايضا والاستدلال
بتوقف التصديق بالتنافي عليه وتوقف الشيء على نفسه او عدم تركب الوجود
ابطال الرسم باطل استدل الامام على بداهة تصور الوجود بوجوه اشار المصنف الى اثنين منها
وحكم ببطلانها الاول ان التصديق بالتنافي بين الوجود والعدم اعني ان الشيء اما موجود واما
معدوم بديهي وهو متوقف على تصور الوجود ضرورة توقف التصديق على تصور الاطراف وما يتوقف عليه
البديهي اولى بالبداهة والثاني ان الوجود متصور وليس ذلك بالكسب والا فكسبه اما بالحد
وانه لا يمكن الا بالاجزاء والوجود بسيط والا فاجزاؤه اما وجودات فيلزم توقف الشيء على
نفسه لتوقف الكل على اجزائه واما ليست بوجودات فلا بد ان يحصل عند اجتماعها امر زائد والا
فلا وجود هناك اصلا اذ ليس ثمة الا تلك الاجزاء التي ليست وجودات فذلك الزائد
هو الوجود وتلك الاجزاء معروضاته فلم يكن التركيب في الوجود بل في معروضه مع انه فرض تركيبه
لا يقال لا نم ان الوجود هو ذلك الزائد فقط بل هو مع تلك الاجزاء فلا يلزم عدم تركب الوجود
لانا نقول على هذا يكون الزائد جزءا له وينتقل الكلام اليه واما بالرسم وانه باطل اذ يتوقف على
العلم باختصاص المرسوم بالرسم وهو يتوقف على العلم بالمرسوم وهو دور او بما عداه وهو غير
مستطاع لعدم احاطة الذهن بالاشياء اما ابطال الوجه الاول فلانا لا نم ان ما يتوقف عليه البديهي
بديهي لان التصديق البديهي قد يكون اطرافه كسبية فان قيل يمكن ان يستدل بان هذا التصديق بديهي
بجميع تصوراته ومن جملتها تصور الوجود فهو بديهي لا يقال هو مصادرة فانا نعلم بداهة تصور

الوجود كيف يسلم بداهة جميع تصورات هذا التصديق لانا نقول قد نعلم اجمالا ان هذا التصديق
حاصل لمن لا يقدر على الاكتساب من البله والصبيان فيعلم كونه بديهيا بجميع تصوراته ولا
يلزم من هذا العلم تفاصيل خصوصيات تلك التصورات والمقصود بالاستدلال حصول العلم
ببداهة تصور الوجود بخصوصه وهذا الاستدلال بالشكل الاول اذ حاصله ان تصور الوجود
من تصورات هذا التصديق وكل ما هو من تصورات هذا التصديق بديهي فتصور الوجود بديهي
فان اردت ان جميع هذه التصورات بالكنه بديهي فممنوع وما ذكرته من حصول هذا التصديق
للبله والصبيان لا يدل عليه وان اردت انها بوجه ما بديهي فلا نزاع فيه واما بطلان
الوجه الثاني فلانا نمنع ان الوجود متصور بكنه حقيقته وان اردت انه متصور بوجه ما
فلا يجديه نفعا لان الخلاف في تصوره بالكنه وايضا نختار ان اجزاء الوجود وجودات
ولا يلزم توقف الشيء على نفسه لجواز ان يكون صدق الوجود عليها عرضيا كصدق الانسان
على كل واحد من اجزائه ولا يستحيل ذلك او نختار انها ليست وجودات قوله فلا
وان يحصل عند اجتماعها امر زائد ويكون ذلك الزائد وجودا قلنا نعم وذلك الامر
هو مجموع الاجزاء من حيث هو مجموع فان هذا المجموع لا يحصل الا عند الاجتماع وانه زائد
على كل واحد واحد فرض انه غير الوجود ولكون المركب في الوجود ما ذكره ينتقض بسائر
المركبات التي علم تركيبها يقينا اذ نظر وقد يبين في السكنجبين مثلا او نختار ان
اكتسابه بالرسم قوله موقوف على العلم بالاختصاص فلا نزاع بل متوقف على الاختصاص
في نفس الامر لا على العلم به سلمناه لكن العلم بالاختصاص لا يتوقف الا على تصور
الموقوف بوجه ما فلا يلزم الدور وعلى تصوره بما عداه اجمالا وهو ليس يحتاج الى ما هو
هو الا حاجة بها لا ينافي مفصلا لا يقال تصور الوجود اذ حصل للنفس من غير كسب
فاذا التفتت الى كيفية حصوله عرفت بمجرد التفاتها اليه انه بغير كسب فاي حاجة الى
الاستدلال بل نقول بداهة كل بديهي وكذا كسبية كل كسبي كلتاهما بديهيتان
بعين ما ذكر لانا نقول قد تحصل صورة في النفس ولا تلتفت الى كيفية حصولها ثم تحصل
فيها صورة اخرى ولا تلتفت ايضا الى كيفية حصولها ثم تحصل وهكذا حتى اذا تطاولت
المدة وكثرت الصور ثم توجهت اليها فالتبس عليها في بعض كيفية حصولها فاحتيجت
الى الاستدلال وذلك في البديهيات اولى اذ في الكسبيات احتمال عقلا

يعني

يعني وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود واتحاد مفهوم نقيضه وقوله القسم الكلي
المشترك استدل على كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين جميع الموجودات بوجوه
ثلثة الاول انا نجزم بوجود امر مع التردد في كل من الخصوصيات فانا اذا نظرنا الى
وجود الممكن جزمنا بوجود سببه مع التردد في كونه واجبا او ممكنا عرضا او جوهرا
متحيزا او غير متحيز ومع تبدل الاعتقاد وكونه ممكنا الى الاعتقاد وكونه واجبا الى غير ذلك من
الخصوصيات فبالضرورة يكون الامر الباقي المقطوع به مع التردد في الخصوصيات
وتبدل الاعتقاد مشتركا بين الكل قيل هذا الدليل يستلزم ان يكون للوجود وجود اخر
مشترك بينه وبين غيره لانا قد نجزم بوجود علم شيء ونتردد في انه مفهوم او غيره
والجواب ان التردد انما يقع فيما هو من الموجودات ومفهوم الوجود وليس منها بل
من المعقولات الثانية كما سيجيء الثاني ان مفهوم الوجود مفهوم العدم واحد فكذا ما يكون
مفهوم الوجود واحدا ايضا ليبطل الحصر العقلي بين الوجود والعدم فانا اذا قلنا زيد
اما موجود واما معدوم لم يجزم العقل بالانحصار لجواز ان لا يكون معدوما ولا موجودا
بالمعنى الذي قصد بل موجودا بمعنى اخر اقول هذا هو التقرير المشهور لهذا الدليل ويرد
عليه ان اتحاد مفهوم العدم لا دخل له في الاستدلال بل على تقدير تعدده كان بطلان
الحصر اظهر اذ يزيد على هذا التقدير احتمال اخر مثلا لا نقول ان الثاني انه يجوز ان يكون
زيد متصفا بالعدم بمعنى اخر فالاولى ان يطرح من البين ويقال لو لم يكن الوجود مشتركا
لبطل الحصر العقلي وليس في الكلام الى اخره وقيل الحصر على هذا التقدير يعني ان يكون
مفهوم العدم ايضا متعددا يكون بين الوجود الخاص والعدم الخاص فانا اذا قلنا زيد اما
ان يكون موجودا بالوجود الخاص او معدوما بالعدم الخاص كان ذلك حصرا عقليا لانه
معناه زيد اما ان يكون موجودا بالوجود الخاص او لا يكون موجودا بوجوده الخاص وهذا
ترديد بين النفي والاثبات يجزم العقل بالانحصار فيه بديهة فكلا لا واسطة بين اثبات
مفهوم عام وسلبه كذلك لا واسطة بين اثبات مفهوم خاص وسلبه اقول فيه نظر
لان الحصر العقلي هو ما يجزم النظر اليه يجزم العقل بالانحصار وهناك جزم العقل بواسطة
مقدمة اجنبية هي ان الشيء لا يكون موجودا بوجود غيره ولا معدوما بعدم غيره اذ
لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا زيد معدوم بعدمه الخاص في معنى قولنا ليس

موجود الوجود الخاص لكان اخص منه فاذا وجد زيد بوجود آخر او عدم
زيد بعدم آخر صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص وكذب انه معدوم
بعدمه الخاص فالعقل يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص
واما ليس موجودا بوجوده الخاص ولا يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده
الخاص واما معدوم بعدمه الخاص الا بعد ملاحظة تلك المقدمة الاجنبية فلا يكون حصرا
عقليا ويمكن ان يجعل اتحاد مفهوم العدم دليلا آخر بان يقال مفهوم العدم واحد
فلو لم يكن مفهوم الوجود واحدا ايضا لكان العدم الواحد نقيضا لكل من الوجودات
المتعددة وذلك باطل لان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين لا يقال ان لم يكن مفهوم
العدم واحدا لكان الخلف كما اشد لانه على هذا التقدير اي ان لم يكن مفهوم الوجود واحدا
ايضا لتحقق التناقض بين العدمات والوجودات وهو اوفق من ان يتحقق التناقض
بين العدم والوجودات لانا نقول على هذا التقدير يكون لكل وجود خاص عدم خاص
هو نقيضه فلا يكون التناقض الا بين مفهومين قيل لا نم ان مفهوم العدم واحد
بل كان لكل حقيقة سلب مخالف لسلب حقيقة اخرى وايجاب السلب المطلق
المحمول على كل السلوب مفهوم واحد ولا شك ان هذا التقرير بعينه جار في الوجود
فمن لا يسلم الاشتراك فيه لا يسلم الاشتراك في مطلق السلب بل المشترك بينها
هو لفظ السلب كما في الوجود الثالث انا نقسم الوجود الى وجود الواجب ووجود
الممكن ووجود الممكن الى وجود الجوهر والى وجود العرض ومورد القسمة مشترك
بين اقسامه فان قيل اشتراك مورد القسمة بين جميع افراد الاقسام غير لازم
فانا نقسم الحيوان الى الابيض وغير الابيض مع ان كل منهما غير الحيوان اجيب
اولا بان التقسيم عبارة عن ضم القيود المتخالفة الى مورد القسمة ليحصل بانضمام كل
قيد الى قسم منه والقسم عبارة عن مجموع مورد القسمة مع القيد فلا يتحقق بدون مورد
القسمة فلا بد ان يكون المورد مشتركا بين جميع افراد اقسامه والقسم في المثال
المذكور هو الحيوان الابيض والحيوان الغير الابيض وما يقال من انه قد يكون بين القسم
والمقسم عموم من وجه فغلط نشا من اشتباه القسم بقيده وثانيا بالجواب
عن حاسم لمادة الشبهة بان السائل لو قال اردت بالقسم قيده فلو [illegible]

بدليه

بدليه لمنع قيد القسم والمقصود انه لا يلزم من قسمة الوجود الى وجود الواجب
ووجود الممكن ووجود الممتنع اشتراك من جميع افراد الممكن الذي هو قيد القسم
وما ذكره من شمول المقسم لجميع افراد الاقسام لا يجدي طائلا لان قيد القسم قد
يكون اعم من المقسم من وجه كما في مثال الحيوان واللابيض اندفع الجواب وثانيا بان
الوجود يقبل القسمة الى جميع الاشخاص فردا فردا فيلزم اشتراك من جميع ما قيل
على الدليل الاول ان الامر الثابت المقطوع به هو انه موجود باحد الوجودات المخالفة
الذوات مطلقا وعلى الثاني ان قولنا زيد اما موجود او معدوم انه موجود باحد
الوجودات المخالفة الذوات او ليس بموجود اصلا ان قلنا العدم مفهوم واحد
او معدوم باحد العدمات المخالفة الذوات ان قلنا بتعدد مفهومه وعلى الثالث
ان تقسيم الوجود بتاويل المسمى به قلنا كل ذلك بملاحظة لفظ الوجود وتعدد
المعاني المتعددة التي وضع لفظ الوجود بازائها ولكن نجد من انفسنا بعد الجزم
العقل وصحة التقسيم مع قطع النظر عن اللغات والاوضاع باجمعها واذا ثبت كون الوجود
مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات باسرها فنقول هذا المفهوم المشترك المعنية اي
يكون زائدا عليها لا عينها ولا جزءا لها اذ لو كان لكان اما عينها وح اتحد
الماهيات ضرورة اتحادها مع الوجود الذي هو مفهوم واحد او جزءا لها وح [illegible]
بل ترتب اجزاء الماهية الواحدة الى غير النهاية اما الملازمة فلانه لو كان جزء الماهيات
لكان لها اجزاء اخر موجودة لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم ولا بد ان يكون جزء
لتلك الاجزاء ايضا اذ الفرض انه جزء للموجودات باسرها فلتلك الاجزاء ايضا اجزاء
اخر ثم ننقل الكلام الى اجزاء الاجزاء وهكذا الى ان تترتب واما بطلان التالي فلان
المركب لا بد من ان ينتهي الى البسيط لان البسيط مبدأ المركب فلو انتفى البسيط انتفى
المركب قطعا والكثرة وان كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد وقيل لامتناع تحقق
الامور الغير المتناهية المترتبة في الوجود معا وهذا انما يتم اذا كانت الاجزاء خارجية
واما اذا كانت عقلية لا تحقق لها في الخارج متمايزة فلا دليل على استحالته اذ غايته ح عدم
تعقل كنه الماهية اذ لا يجب في تعقل كنه شيء تعقل اجزائه الاولية وشرط في تعقل الكنه
تعقل اجزاء الاجزاء بالغا ما بلغ على التفصيل واعترض بان هذا الدليل انما يدل على

ان الوجود ليس عينا في جميع الماهيات وكذلك ليس جزءا في الجميع ولا يلزم من ذلك
كونه زائدا في الجميع لاحتمال ان يكون زائدا في البعض او جزءا او عينا في البعض واجيب بان
اختلاف الوجود في العروض والنفسية والدخول غير متصور لانه ان اقتضى العروض
فينبغي ان يكون كذلك في الجميع وان اقتضى النفسية او الدخول فكذلك ورد بانا
نختار ان الوجود لا يقتضي شيئا من ذلك بل المقتضي هو الماهيات ولو سلم فلا نم وجوب
الاستواء فيها وانما يلزم ان لو كان الوجود متواطئا ولم لا يجوز ان يكون مشككا لا يقال انه
كان الوجود متواطئا وجب الاستواء وان كان مشككا كان زائدا في الجميع وهو عين
المط لانا نقول المط هو زيادة الوجود على الماهيات واللازم من كونه مشككا زيادته على
افراده التي هي الوجودات الخاصة ولا يلزم من عروضه للموجودات الخاصة عروضه للماهيات
لجواز ان يكون العارض والمعروض معا داخلين في الماهيات لانه مدفوع بان الوجود
اذا لم يكن متساويا يحصل في الماهيات لزم خروجه عنها وان لم يطلق بالقياس اليها لفظ
التشكيك اذ الدليل بعينه جار هناك بل لانا نقول اللازم من التشكيك ان لا يكون
ذاتيا في الجميع والا لما اختلف ولا يلزم منه ان يكون عرضيا في الجميع على انه لم يقم برهان على
امتناع الاختلاف في الذاتيات والماهيات بالتشكيك فالقوي ما ذكره هو انه لو اختلف
الماهية او الذاتي في الجزئيات لم يكن ماهيتها واحدة ولا ذاتيتها واحدا وهو منقوض
بالعارض وايضا الاختلاف بالكمال والنقصان بنفس الماهية كالمقدار والعدد ابين
من المقدار لا يوجب تغاير الماهية قيل القائلون باشتراك الوجود معنى يجعلونه وجود مطلق
مشترك بين جميع الموجودات ووجود خاص لكل موجود وهذا الدليل انما يدل على ان الوجود
المطلق المشترك زائد على الماهيات ولا يدل على كون الوجود الخاص زائدا عليها الا اذا
ثبت ان المطلق نفس حصة الخاص او جزء منه ولم يثبت بل الحق انه عرضي لافراده اقول
انت خبير انه ليس المدعى الا ان الوجود المطلق المشترك زائد على الماهيات كما يشير
اليه المصنف بتفريع هذه المسئلة على مسئلة الاشتراك حيث قال فيغاير الماهية وصرح به
واثبات ان في الموجودات امرا وراء الماهية والوجود المطلق وحصته زائدا على الماهيات
عارضا لها مما لا سبيل اليه لا يقال لا يبعد ان الوجود مشكك فيكون عارضا لافراده التي
هي الموجودات الخاصة وبه ثبت ان في الموجودات امرا وراء الوجود المطلق وحصته

لانا نقول قد مر آنفا انه لم يثبت كونه مشككا وعرضيا بالنسبة الى افراده وايضا كما
في اثبات ان ذلك الامر زائد على الماهية ولو سلم فلا اقل من ان يكون كسبيا فكيف
يدعى الضرورة في دعوى زيادة الوجود على الماهية كما يذكره هذا القائل المحقق في ذيل
هذا البحث ونبه بان البصائر السليمة كما تدرك اشتراك جميع الموجودات في معنى قد
بها عن المعدومات وتسميه في العربية بالكون والوجود والثبوت وفي الفارسية بهستي
وبودن كذلك تدرك ان مفهومه خارج عنها توصف به وتحمل عليها فيها ان الضرورة
بعد الرجوع اعتراف منه بان الدليل ليس الا لزيادة الوجود المطلق المشترك كالكلي
ولانا نعقل كل متعقلا ما اي نعقل الوجود مع الجهل بخصوصية الماهية وبالعكس وقد نعقل الماهية و
نغفل عن وجودها اما في الخارج فقط واما في الذهن فلانا لا نم ان نعقل هو الوجود
في الذهن ولو سلم فلان تعقل الشيء لا يستلزم تعقل تعقله ونعقل هذا انا نعقلك
لا يقصد من الشيء زائدة او ذاتية قيل مراده كما يفهم من الشرح ايضا انا نتصور الماهية
ونشك في وجودها فلا يكون عينها والا لما امكن الشك ضرورة ان ثبوت الشيء لنفسه
بين ولا يكون ايضا ذاتيا لها لانه بين الثبوت لما هو ذاتي له ولا يخفى ان هذا الاستدلال
صحيح لكن لا يلائم كلام المتن لان معنى الانفكاك تعقلا ان يكون احدهما متعقلا دون الاخر
والشك في الوجود انما هو في التصديق به لا في تعقله بل يستلزمه فاذا تعقلت الماهية مشككا
في وجودها فقد يكون كلاهما متعقلين فاين الانفكاك وكلام الشارح صحيح في نفسه فلا
حيث قال ومن قبيل لانا نعقل الماهية مع الغفلة عن وجودها قيل هذا الدليل لو تم
دل على ان الوجود الخاص ايضا زائد في الماهيات التي يمكن تعقل حصصها تماما مع عدم
تعقل وجودها اقول وانت خبير بان هذا انما يكون بعد ان ثبت ان مقدمتين الاولى
ان في الموجودات فردا من الوجود المطلق وراء حصته والثانية ان هذا الفرد معلوم لنا
اما بكنهه او بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه وانا توقف على المقدمة الاولى فقط واما على الثانية
فلانه لو لم يكن معلوما لنا لم يلزم انه غير معلوم لنا عند تعقلنا الماهية لجواز ان يكون معلوما ولم
انه هو لا ثبات ثبوتها امر دونه خرط القتاد وتحقق الامكان اي ثبوت الماهية عارض للموجودات
ما هو ممكن اذ لو لم يكن الوجود زائدا على الماهية لم يوجد ممكن لاستحالة الامكان عبارة
عن تساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم فلو كان الوجود نفس الماهية لم يتصور حالة

نسبة فضلا عن التساوي اذ النسبة انما تتحقق بين متغايرين والمراد بنسبة الشيء
الى نفسه لا تكون كنسبته الى سلبه وارتفاعه ولو كان الوجود جزءا لها لم تكن نسبتها
اليه والى العدم على السوية ضرورة ان نسبة الكل الى جزئه لا تكون كنسبته الى سلب
ذلك الجزء وفائدة الحمل والحاجة الى الاستدلال يعني لو لم يكن الوجود زائدا لكان
الماهية ح لم يكن لحمل الوجود عليها فائدة ولكان قولنا السواد موجود بمنزلة
قولنا السواد سواد او الوجود موجود لكنا نعلم ان قولنا السواد موجود يفيد فائدة او جزءا ما
ح لما يتوقف حمله على الماهية على الاستدلال ضرورة عدم توقف حمل الذاتي على الاستدلال
لكنا نحتاج في الاستدلال عند حمل الوجود عليها والجواب عن هذا الدليل ودليل انفكاك
التعقل على التقرير بن انه انما يتم ان لو كان الماهية متعقلة بكنهها فانها اذا كانت متعقلة
لا بكنهها جاز ان يكون ذاتياتها مجهولة فضلا عن انتسابها اليها وايضا انما يكفي في
تعقل كثير شيء تعقل اجزائه الاولية كالجنس والفصل القريبين بوجه ما وايضا في الماهيات
المعلومة انما يكفي ان تكون الماهيات التي لم تتصورها تعقلها غير متشككين عن تعقل الوجود
ولا يحتاج عند حمل الوجود عليها الى الاستدلال وانتفاء التناقض وتركب الواجب
عطف على التناقض يعني لو كان الوجود نفس الماهية لكان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة
قولنا السواد ليس بسواد او الوجود ليس بوجود وهو تناقض اي الحكم باجتماع النقيضين
اذ معناه ان شيئا ما ثبت له السواد ارتفع عنه السواد والمراد التناقض القطعي لان هنا
قضية صادقة في نفس الامر وهي ان السواد سواد والوجود موجود فلو كان قولنا السواد
ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد او الوجود ليس بوجود لكان مناقضا لتلك
القضية الصادقة في نفس الامر لكنا نعلم ان قولنا السواد ليس بموجود وقولنا السواد
ليس تناقضا وهذا معنى قوله وانتفاء التناقض ولو كان الوجود جزءا لها وهو مشترك
بين الواجب والممكن لزم تركب الواجب لكن الواجب غير مركب والجواب انه انما
يدل على عدم كون الوجود داخلا في الكل ولا يلزم من ذلك كونه خارجا عن الكل أقول
يمكن ان يجاب عن الوجوه الثلاثة الاخيرة بالفرق بين اتصاف الشيء بالشيء وحمله عليه مواطأة
وبين الاتصاف والحمل اشتقاقا اما عن الاول فبان نقول الامكان هو ان لا يقتضي
الماهية الاتصاف بالوجود اشتقاقا ولا الاتصاف بالعدم كذلك وهو المراد بتساوي

نسبة الماهية الى الوجود والعدم فقوله فلو كان الوجود نفس الماهية لم يتصور هناك نسبة
فضلا عن التساوي ح فان النسبة بين شيء ونفسه اشتقاقا مما يتصور بل قد تصير
بديهيا للعقلاء تتنازعون في نفيها واثباتها فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا معركة
للآراء حتى ذهب اكثر المتكلمين الى ان الوجود موجود وبعضهم وطائفة من الحكماء كالفارابي
وابن سينا الى انه ليس بموجود بل من المعقولات الثانية وايضا قوله نسبة الشيء الى نفسه
لا تكون كنسبته الى سلبه وارتفاعه وقوله نسبة الشيء الى جزئه لا تكون كنسبته الى سلب ذلك
الجزء كلاهما ممنوع في النسبة الاشتقاقية اذ من الممكن تحقق نسبة الشيء الى نفسه والى
جزئه فانك اذا قلت الوجود موجود فقد نسبت الى الوجود مفهوم ذو وجود ونسبته اليه اشتقاقا
واما عن الثاني فبان نمنع قوله ولكان قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد والوجود
موجود بل هو بمنزلة قولنا السواد ذو سواد والوجود ذو وجود ولا شك في ان مثل هذا الحمل
مفيد واما عن الثالث فبان نمنع قوله لكان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد
ليس بسواد او الوجود ليس بوجود ونقول بل هو بمنزلة قولنا السواد ليس بذي سواد او الوجود
ليس بذي وجود وليس هذا تناقضا واعلم ان هذه الدعوى ضرورية والمقصود من الوجوه
المذكورة في معرض الاستدلال ازالة الالتباس عنه بالنسبة الى الاذهان القاصرة ولا نزاع
للحكماء في تلك الدعوى بل هم قائلون بزيادة الوجود المطلق على ذات الواجب كما في
الممكنات الا انهم قالوا ذات الواجب فرد خاص من الوجود المطلق قائم بنفسه مبدأ لجميع
الممكنات والمتكلمون يقولون كما ان في الممكنات ماهية ووجود مطلق وحصة من الكون
زائدين عليها كذلك في الواجب بعينه واما الاشاعرة فلعلهم ارادوا بقولهم وجود كل شيء
عين ماهيته وليس زائدا عليها الا انا بينها في الخارج اذ ليس في الخارج شيء هو الماهية واخر
هو الوجود قائما به قياما خارجيا كما يدل عليه تصفح ادلتهم ولا نزاع معهم في ذلك وعبارة المتن بالماهية
من حيث هي هي هذا جواب عن شبهة تقال تقريرها ان الوجود لو كان زائدا على الماهية لكان
صفة قائمة بها فاما ان يقوم بالماهية الموجودة او بالماهية المعدومة لعدم الواسطة وكلاهما
ح اما الاول فلاستلزامه ان تكون الماهية موجودة قبل وجودها واما الثاني فلانه يلزم اجتماع
النقيضين اذ تكون الماهية ح معدومة وموجودة معا وتقرير الجواب انه يقوم بالماهية من
حيث هي هي لا بالماهية المعدومة ليلزم التناقض ولا بالماهية الموجودة ليلزم وجود الماهية قبل

وجودها فان قيل ان اريد بالمهية من حيث هي ما لا يكون الوجود او العدم نفسها ولا جزءا
منها فحمل ما قيل غير مفيد لان العروض كاف في لزوم المحالات وان اريد ما لا يكون موجودا
ولا معدوما لا بالعارض ولا بغيره فهو قول بالواسطة مع انه نقض كما لا يخفى اذ يلزم ان
تكون الماهية معروضة للوجود وغير معروضة بما قلنا المراد ما لا يعتبر فيه الوجود ولا العدم
وان كان لا ينفك عن احدهما كاف في لزوم المحالات لان قيام الوجود بالمهية وما ان
يقارن عدمها فان قيل اذ وجودها فالتوقف على نفسه او التسلسل قلنا تكفي ازلية ما
لذلك الوجود بعينه قولك يلزم ان تكون المهية موجودة قبل وجودها قلنا ممنوع وانما يلزم
ان لو كان المعروض هو المهية بشرط الوجود قبله وان كان المعروض هو المهية وحدها لا بشرط
الوجود بل في زمان الوجود فلا تقدم الماهية قبل وجودها ولا انه تقدم غاية ما في
الباب انه يلزم تقدم المهية على الوجود بالذات ضرورة تقدم المعروض على العارض
ولا فساد فيه لما كان الوجود قائما بالمهية من حيث هي لا بالمهية الموجودة فزيادته عليها
وقيامه بها في التصور لا يجب في الخارج لان ثبوت شيء لاخر في الخارج يقتضي اتصاف
الاخر به في الخارج وانه يقتضي وجود ذلك الشيء في الخارج لجواز اتصاف الموجودات
الخارجية في الخارج بالامور العدمية لكنه يقتضي وجود ذلك الاخر في الخارج بديهة فان
الشيء ما لم يثبت في الخارج او لا لم يتصور اتصافه فيه بمفهوم سواء كان وجوديا او عدميا بل
ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا قيل
لما كان قيام الوجود بالمهية وقيامها بها من حيث هي وهذه الحيثية انما تثبت لها في العقل
فلا لزوم زيادته على المهية في التصور لا في الوجود العيني اقول فيه نظر لان المهية
من حيث هي موجودة في الخارج فيجوز ان يثبت لها امر في الخارج ولا منع في ذلك
كون هذه الحيثية انما تثبت لها في العقل كما ان الجزء موجود في الخارج وتوضع له الخارج
عوارض موجودة فيه ولا يمنع من ذلك كون الجزئية انما تثبت له في العقل وايضا منقوض بقيام
الاعراض بمحالها لان هذا الدليل بعينه جار فيه فيلزم ان يكون قيامها ذهنيا لا خارجيا وليس
كذلك فان البياض مثلا ليس قائما بالجسم الابيض ولا بالجسم اللا ابيض بل قيامه بالجسم
من حيث هو هو وهذه الحيثية انما تثبت له في العقل وهو ينقسم الى الذهني والخارجي
لا شبهة في ان لنا رسلنا لما وجود به تظهر منها احكامها وتصدر عنها آثارها من الافعال

فان قيل عدم الانفكاك عن احدهما ح

الالحاق

الالحاق وغيرها وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا ووجودا حالا لا
نزاع فيه انما النزاع في ان لنا بعد لما سوى هذا الوجود وجودا اخر لا يترتب به
عليها تلك الاحكام والآثار سواء كان ذلك الوجود الاخر في قوتنا المدركة او في غيرها
وهذا الوجود الاخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل واذا تمهد هذا فنقول
الوجود الذهني متحقق والا لبطلت الحقيقية اي لم يتحقق هذا القسم من القضايا و
هي التي حكم فيها على ما يصدق عليه الموضوع في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان
موجودا في الخارج محققا او مقدرا او لا يكون موجودا فيها اصلا وذلك لانه لو لم يكن الوجود
الذهني لانحصر الوجود في الخارجي فالاحكام الايجابية الصادقة في القضايا الحقيقية على ما
ليس بموجود في الخارج باطلة ضرورة ان صدق الايجاب يحقق بثبوت المحمول للموضوع واذا
لم يكن للشيء ثبوت لم يتصور ثبوت المحمول له لان ثبوت شيء لاخر يتوقف على ثبوت
الاخر في نفسه فتكون القضايا الحقيقية باطلة لكن القضية الحقيقية التي لا وجود لموضوعها
بالمعنى الذي ذكرناه معتبرة عند المحققين ويرد عليه ان اللازم مما ذكر بطلان الحقيقية التي
لا وجود لموضوعها في الخارج لا بطلان كل الحقيقيات ليلزم عدم تحقق هذا القسم من القضايا
كما هو مدعاكم فيجب ان تحمل الدعوى الكلية منها كما انه مخصوص بموضوعها ليكون معنى الكلام
لم يتحقق القضية الحقيقية الموجبة الكلية فانا نحكم في القضية الحقيقية الكلية على جميع ما هو فرد بحسب نفس
الامر سواء كان ذلك الفرد موجودا في الخارج او لا فاذا قلت كل مثلث فان زواياه مساوية
لقائمتين كان الحكم شاملا للجميع ما صدق عليه في نفس الامر انه مثلث سواء تعلقت المثلثات
الموجودة في احد الازمنة بل شاملا لها ولما لا تعد اصلا الموجود في شيء من الازمنة
اصلا من الافراد التي يصدق المثلث عليها في حد نفسها لكن الحكم على ما ليس بموجود في الخارج
باطل لما بيناه فانتفاء القضايا الكلية الحقيقية الموجبة باطلة ونقول معنى قوله بطلت الحقيقية ان
من القضايا الحقيقية ما نعلم يقينا انه صادق ولو اجل هذا التقدير ان لا يكون صادقا فان قولنا
اجتماع النقيضين مستلزم للكل منهما ومغاير لاجتماع الضدين قضية موجبة حقيقية صادقة
ولولا ان يكون لاجتماع النقيضين افراد موجودة في الذهن لم يصدق هذا الحكم الايجابي به
هذه القضية الحقيقية واعلم ان هذا الدليل راجع في الحقيقة الى ما تمسك به الاولى المشهور وهو
انا نحكم بامور ثبوتية على ما لا وجود له في الخارج حكما صادقا في نفس الامر فلا بد ان يكون له

موضوعها ما تباين بحمد واذ ليس في الخارج فوق الذهن قد اراد بالبرتبة ما ليس
السلب داخلا في مفهومه احترازا به ذلك عن الموجبة السالبة المحمول فانها لا بحة
للسالبة البسيط فلا يقتضي وجود موضوعها كلا رمها وتحقيقه يطلب في بحث نقيض
المعدوم زيادة كلام في هذا المقام وقد يستدل على الوجود الذهني بانا نتعقل امورا
لا وجود لها في الخارج ولابد في فهم الشيء وتعقله وتميزه عند العقل من التعلق بين العاقل
والمعقول لو كان الفهم عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل او عن اضافة
مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن صفة ذات اضافة والتعلق بين العاقل والعدم
الصرف مع بالضرورة فلابد للمعقول من ثبوت في الجملة واذ ليس في الخارج ففي الذهن
والموجود في الذهن انما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم هذا جواب عن سؤال
المنكرين بانه لو كان للاشياء وجود في الذهن لزم ان يكون الذهن حارا باردا
عند حصول الحرارة والبرودة وكذا مستقيما ومعوجا عند حصول الاستقامة والاعوجاج
فيه الى غير ذلك من الصفات المتضادة المستحيلة عقلا لان وجود هذه الاشياء في المحل
يوجب اتصاف المحل بها وايضا حصول مثل الجبل والسماء مع عظمهما في ذهننا محال
وتقرير الجواب ان حصول عين هذه الاشياء في المحل يوجب اتصاف المحل بها واما
حصول صورها واشباحها فيه فلا يوجب والموجود في الذهن انما هو صور هذه الاشياء
لا انفسها فلا يوجب اتصاف المحل بها والصور والاشباح لا تساوي لذي الصور في الخارج
في اللوازم بل يخالفه في كثير منها وقد يرد عليه ان الصورة الحاصلة من الحرارة في الذهن اما
ان تكون ماهية الحرارة اولا فعلى الثاني لا وجود للحرارة في الذهن بل تكون في الذهن
امرا مخالفا في الماهية للحرارة فلا يصح ان للاشياء وجودين خارجيا وذهنيا لانه لا
معنى لوجود الشيء في الذهن الا وجود صورته فيه وان كانت مخالفة له في الحقيقة لا تنازع
مع المنكرين ان نزول على وجود الاشياء انفسها في الذهن لان الحكم على الشيء بما ذكر
يقتضي ثبوته فيه لا ثبوت امر يخالفه في الحقيقة وعلى الاول يلزم ان يكون الذهن حارا
باردا اذ لا معنى للحار والبارد الا ما قام به ماهية الحرارة وماهية البرودة واجيب ان الوجود
في الذهن ماهية الحرارة والبرودة وكذا ماهية الجبل والسماء لكنها موجودة بوجود ظلي
وكون محل الحرارة موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا تضادها مع البرودة

انما هو في الوجود العيني دون الظلي وربما يجاب بان الصور الذهنية كلية كانت كصور المعقولات
او جزئية كصور المحسوسات مخالفة للخارجية في اللوازم المستندة الى خصوصية احد
الوجودين وان كانت مشاركة لها في لوازم الماهية من حيث هي هي وما ذكرتم من اتصاف
ونحوه من الخارجي لان منشأه الوجود الخارجي فيختص بالحرارة ثم يمتنع حصولها في الذهن فلعلها د
حين البرودة وحين الجبل يمتنع حصوله في الذهن ثم قلنا ان الذهني كذلك اقول
فيه بحث لان هذا الجواب مخصوص بما اذا ادعى الخصم اتصاف الذهن بالصفات الموجودة
في الخارج كالحرارة والبرودة ونحوهما ولا يتمشى فيما اذا تشبث بلوازم الماهيات
كالزوجية والفردية مثلا وبصفات المعدومات كالامتناع مثلا وامثاله بان يقول لو
حصلت الزوجية والفردية في الذهن لزم ان يكون الذهن زوجا وفردا اذ لا معنى للزوج
والفرد الا ما حصل فيه الزوجية والفردية وكذا لو حصل الامتناع فيه لزم ان يكون الذهن ممتنعا
اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل فيه الامتناع لكن التفصي عنه بهذا الجواب اذ لا يتيسر ان يقال
كون محل الزوجية موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا اتصافه مع الفردية
انما هو في الوجود العيني دون الظلي اذ لا وجود عينيا لامثالها من لوازم الماهيات وكذا الكلام
في الامتناع وامثاله اذ لا يمكن ان يقال كون محل الامتناع موصوفا به من احكامه المتعلقة
بوجوده العيني اذ لا يتصور له وجود عيني والجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول
في الذهن والقيام به فان حصول الشيء في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول
الشيء في المكان لا يوجب اتصاف المكان به وكذا الحصول في الزمان فانه لا يوجب اتصاف
الزمان بما حصل فيه وانما الموجب لاتصاف شيء بالشيء هو قيامه به لا حصوله فيه وهذه الاشياء
اعني الحرارة والبرودة والزوجية والفردية والامتناع وامثالها انما هي حاصلة في الذهن لا
قائمة به فلم يوجب اتصاف الذهن بها وانما كانت يوجب اتصاف الذهن بها ان لو كانت
قائمة به وليس كذلك وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوي يرد على القائلين بوجود الاشياء
انفسها لا بصورها واشباحها في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فاما ان يكون
ان يشارك الحيوان الخارجي في ماهيته او يشارك الموجود في الذهن وهو مسلم وكلي موجود في مفهوم الحيوان اذا
بالكونها ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع ومع هذا موجود في الخارج وهو عرض
جوهر وعرض على طريقة القائلين بالشبح والمثال الموجود في الذهن من مفهوم الحيوان الذي

شبهه قائم بالذهن اذ المراد بوجود امر في الذهن على هذه الطريقة قيام شبحه ومثاله بالذهن
وهو كلي وجوهر ومعلوم والموجود في الخارج هو هذا الشبح القائم بالذهن المتخصص الموجود
في الخارج وهو ايضا جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم فلا اشكال واما على طريقة
التي تعين وجود الاشياء بانفسها في الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج الذي هو علم وعرض
من الكيفيات النفسانية ما هو اذ ليس هناك على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو
موجود في الذهن قائم به ومعلوم وعلى التحقيق هذا نقول ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل
في الذهن فيتقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه قائما
بنفس شخصية ومتشخصا بتشخصات ذهنية وهو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن
فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم وليس الوجود بمعنى تحصيل
الماهية في العين بل المحصول ذهب طائفة الى ان الوجود معنى قائم بالماهية يقتضي حصول
الماهية في الاعيان وهذا المذهب سخيف يشهد صريح العقل ببطلانه فان وجود الماهية وكونه
حصولها في الاعيان لا عبارة عن حصول [illegible] فيه ولا اشتداد له لان المراد بالتزايد هو الحركة
الماهية في الوجود على طريقة الحركة في الكيفيات كما ان المراد بالاشتداد هو الحركة في على
الحركة في الكيفيات لكن حركة شيء في حال من احواله انما يتحقق اذا تبدل الانواع [illegible] الى
او افراده على هذا المتحرك بحيث يكون له في كل آن يفرض في زمان حركته حالة لا تكون قبل
تلك الحالة قبل ذلك الآن ولا بعده فان المتحرك في الاين لا بد له في كل آن من اين لا يوجد ذلك
الاين قبله ولا بعده وكذلك المتحرك في الكيف لا بد له في كل آن من كيفية لا توجد قبله و
لا بعده وعلى هذا القياس حال المتحرك في الكم والوضع ولا شك ان المتحرك يجب ان يكون
باقيا بعينه من مبدأ الحركة الى منتهاها حتى يتصور تبدل تلك الاحوال عليه [illegible] بعينه
فيكون متحركا في تلك الاحوال وجب ان يكون متقوما دون الاحوال التي يتحرك فيها فان لا تتقوم
المحل بدون ذلك الوجود ولا يتصور حركته فيه اقول فيه بحث لان الماهية لا تتقوم بدون واحد
من افراد الوجود ولا على التعيين كما ان الهيولى انما يتقوم بواحد من افراد الصورة لا على
التعيين فيجوز ان تتوارد عليها وجودات متعاقبة على قياس تعاقب الصور على الهيولى
بحيث اذا انتفى من الماهية وجود في آن تحقق في ذلك الآن بعينه وجود آخر اشد من الاول
وان زيد منه لا بد لابطاله من دليل ودعوى ان الوجود خير محض هذه الدعوى مما صحح بالبرهان

بل لكنهما فيهما يجري واستقرار غير تام قالوا اذا تأملنا في كل ما يقال له خير وجدناه اما
هو خير بالذات عما يقال له خير بالعرض وتأملنا كذلك في كل ما يقال له شر وجدنا
الخير بالذات هو الوجود والشر بالذات هو العدم كالقتل فانا اذا تأملنا فيه وجدنا خيرته
باعتبار ما يتضمنه من العدم فانه ليس شرا من حيث ان القاتل كان قادرا عليه ولا من
حيث ان الآلة كانت قاطعة ولا من حيث ان عضو المقتول كان قابلا للتقطيع بل من
حيث انه ازال الحياة عن ذلك الشخص وهو فيه عرض [illegible] ونحو الوجودية خيرات
الى غير ذلك من الامثلة والتحقيق ان امثالها ضرورية والذكر للامثلة لا يضاح ما
ربما اشتبه على بعض الاذهان والا فانها اتفاقية وان تلك الامثلة يوقع [illegible]
على انه قد نوزع في تلك الامثلة وقيل انهم يقولون ان مبادى الفصول خصيصة فكون
خفيه ولها لوازم [illegible] ظاهرة فيجعل هذه اللوازم مبادى فصول الانواع وجودية وكذا
يقولون عدم المانع ليس جزءا من علة الوجود بل هو كاشف عن امر وجودي هو جزء العلة
الوجود فيجوز ان يقال ما هو شر بذاته في هذه الامور غير الوجود وتلك الاعدام لوازمه
لظاهرة فيكون شره بالعرض لا بالذات لا بد لنفي هذا من دليل ولا ضد له ولا مثل له
فتحقيق في ان الضد للمعقولات قد حصر المتكلمون النسبة بين الاثنين في الاربع التضاد
والتماثل والتخالف فاذا تبين ان الوجود لا تضاد له مع المعقولات ولا تماثل تحقق القسم
الثالث اعني التخالف واستدل على نفي التضاد بوجوه الاول ان الضد موجود [illegible]
لوجود آخر في الموضوع والوجود ليس بموجود اقول هذا الدليل بعينه يقتضي نفي التماثل عن
الوجود اذ المثلان عندهم موجودان مشتركان في جميع صفات النفس لكن يمكن ان يقال
علمنا ان المثلين ليس ايضا عندهم موجودان ليس بضدين ولا مثلين والثاني ان الوجود
لا يتعلق بالموضوع لان محله لا يتقوم بدونه اقول يرد عليه ما ان المتكلمين لا يقولون بالموضوع
وانه المحل المتقوم بدونه كان المحل الضد ان عندهم صفتان [illegible] اعتبارا في كل واحد
ثم يمكن الحسنة لا بان المراد بالشيء هو العرض والعرض عندهم موجود تابع لموجود اخر
في التحيز والوجود ليس بموجود والثالث ان الوجود يعرض لجميع المعقولات والضد لا
يعرض الضد الآخر ويرد عليه ان هذه المقدمة مما لم يثبت وانما الثابت ان الضدين
لا يعرضان لشيء واحد واستدل على نفي التماثل بان المثل يقال للذات [illegible]

في تمام تحقيقه ان الوجود ليس بذات او الذات انما تتصف بالوجود او العدم والوجود لا
يتصف باحدهما والمانع ظ ولا ينافيهما اي الوجود عرض لجميع المعقولات والاشياء بمعنى انها
بحيث لا يعرض له الوجود ولا ينافي هذا لنفي كون الوجود مشتركا معنويا بمعنى انها
لا ترجع الى امر واحد ويساوق الشيئية للتحقيق بوجود الشيء مع كلام يستغني عنه
لعله لمساوقة الشيء عندهم ينافي الاتحاد في المفهوم فيكون اللفظان مترادفين
والمساواة والتوافق في الصدق يكفي ان تتحقق من الاتحاد ومفهوم الوجود والشيئية
بل بابه على نفسه اذ يقال وجود الجسم من الفاعل ولا يقال شيئيته من الفاعل و
يقال هي واجبة الوجود وممكنة الوجود ولا يقال هي واجبة الشيئية وممكنة الشيئية و
ذهبت المعتزلة الى ان المعدوم الممكن شيء وثابت على معنى ان الماهية يجوز تقررها
في الخارج منفكة عن الوجود خلافا لسائر المتكلمين والحكماء ثم اتفقوا على ان الممتنع و
يخصه المعتزلة باسم المنفي ليس بشيء ثم جعلوا الثبوت فائتا مقابلا للنفي اعم من الوجود
والعدم اعم من النفي والمعلوم فيه بادي الحكماء فحقق ان اثبات الوجود والاتحاد
ذهنا انما يحكم فكما الحاصل باسوره ثبوتية ليس بموجود في الخارج ومعنى الايجاب الحكم
بثبوت امر لامر وثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فلما ثبت له ثبوت هو
معدوم فالمعدوم ثابت فثبوت الماهيات على وجهين احدهما ثبوتها في حد ذاتها بحيث
لا يترتب عليها الآثار المعدومية ثابت بهذا الوجه من الثبوت والآخر ثبوتها
بحيث يترتب عليها الآثار وتظهر منها الاحكام ثم الحكماء في ان ثبوت
الماهيات وتحققها على وجهين لكنهم يسمون الوجهين بالوجود الخارجي ويخصون الوجه الاخير
من الثبوت باسم الوجود والحكماء يسمون كلا الوجهين وجها للثبوت وجودا ايضا وان
يبين الوجه الاول من الثبوت لا يتحقق الا في قوة مدركة ويسمونه بالوجود الذهني
واعلم ان مدار ما استند اليه احدهما ان معنى الايجاب هو الحكم بثبوت
امر لامر وثانيهما ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له واما ان المعتزلة لو قالوا
لو دلنا على ان المعدومات بل الممتنعات ثابتة ومتحققة في الخارج لا في القوة المدركة فيلزم
المعتزلة القول بثبوت المنفي ايضا ولا ينفع الحكماء اثبات الوجود الذهني وذلك لانه
نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين مح وشريك الباري ممتنع ولم يوجد ذهني ولا

قوة مدركة فيحكم المقدمة الاولى بكون هذا الحكم بثبوت الاستحالة لاجتماع النقيضين و
شريك الباري على تقدير عدم قوة مدركة ويحكم المقدمة الثانية يلزم ثبوت اجتماع النقيضين
وشريك الباري على هذا التقدير فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج وايضا في الاحكام ما هو
صحيح اي حق وصدق وليس ذلك الا بمطابقة نسبتها للنسبة الخارجية ولما كان معنى
النسبة الحكمية بحكم المقدمة الاولى ثبوت المحمول للموضوع يجب في الخارج المكون ان
تكون الاستحالة ثابتة لاجتماع النقيضين وشريك الباري في الخارج لتتحقق فيه حكمنا
الحكمية الخارجية وتصير مطابقة وبحكم المقدمة الثانية على ما مر لزم ثبوت اجتماع النقيضين
وشريك الباري في الخارج وما قيل من ان صحة الحكم مطابقته لما في العقل الفعال
فان صور جميع الكائنات واحكام الموجودات والمعدومات بأسرها مرتسمة فيه باطل
قطعا لان كل واحد من العقلاء يعرف ان قولنا اجتماع النقيضين مح حق وصدق مع
انه لم يتصور العقل الفعال اصلا فضلا عن اعتقاد ثبوته وارتسام صور الكائنات فيه
بل مع انكار ثبوته على ما هو راي المتكلمين وايضا لو كان كذلك لوجب ان لا يحكم احد
بصحة حكم حتى لا يعلم ان ما في العقل الفعال على اي وجه من السلب والايجاب ومن لم
يدرك ذلك العلم الا ان يقال ان ما في العقل الفعال على ما وقع اما القضية البديهية او البرهان
فبذلك نعلم قال بعض المحققين ان المعقول من الحكم في العينين والقضايا بصحتها سواء
كانت من الموجودات او المعدومات يحكم بها لنسبة الايجابية او السلبية تقتضيها الفطرة
او البرهان وتلك النسبة من حيث انها نتيجة الفطرة او البرهان بالنظر الى نفس
ذلك المعقول من غير خصوصية المدرك هي المراد بالواقع وما في نفس الامر وبالخارج
ايضا فصحة هذه النسبة بكونها بمعنى انها الواقع وما في نفس الامر وصحة النسبة المعقولة
لزيد او عمرو او غيرهما من ذلك المعينين بكونها بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة الواقعة
اي على وفقها في السلب والايجاب فعلى هذا القائل لا تكون الضروريات مطلقة
ولا الحكم الذي يستنبط منها من البرهان خارجا عنه مع انهم يقولون في تقسيم الكلام
الى الخبر والانشاء ان كان لنسبته خارج فخبر والا فانشاء ثم القول
رضيت ان المقدمتين لو صحتهما بطلان المقدمة الاولى بيان ذلك انه لو
لا يمكن ان يثبت امر لامر لا ثبوت ا مثلا لـ ب ثبت ثبوته ولا

يشتمل اعني ب فيصدق الحكم بان ثبوت ب ثابت وذلك الحكم بثبوت ثبوت الثاني لثبوت
الاول بحكم المقدمة الاولى فيتحقق هناك ثبوت ثالث وننقل الكلام اليه حتى يترتب
هناك ثبوتات غير متناهية ولا يمكن الجواب بان هذا التسلسل في الامور الاعتبارية
وينقطع بانقطاع الاعتبار لانا ندعي ان كلا من تلك الثبوتات اذا ثابت في نفس
الامر وان لم يكن فرض فارض واعتبار معتبر بل وان لم يكن قوة مدركة في العالم وذلك الحكم
بثبوت الثبوت اللاحق للثبوت السابق على تقدير عدم قوة مدركة فبحكم المقدمة
الثانية يقتضي تحقق الثبوت السابق على هذا التقدير وننقل الكلام الى الثبوت اللاحق
حتى يلزم تحققه ايضا وهكذا فيلزم التسلسل في الامور المتحققة في خارج القوة المدركة و
ذلك باطل ببرهان التطبيق الذي هو العمدة في اثبات الصانع تعالى لا يقال برهان
التطبيق انما يدل على امتناع التسلسل في الموجودات دون الثابتات فلا يعجز حجة
المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم لانا نقول الفرق بين الوجود والثبوت لا يوجب
في اجراء البرهان لان الاجمال على ان الامور الكائنة في الاعيان لا يمكن ذهاب
سلسلتها الى غير النهاية سواء كان تسمى الكون في الاعيان ثبوتا او وجودا
ولا مخلص الا بالتشبث بما قيل من ان ثبوت الامر للامر انما يقتضي ثبوت المثبت
له اذا كان ثبوتا خارجيا اعني ثبوت الاعراض لمحالها واما الثبوت بمعنى الحمل فلا
يقتضي ذلك او بما قيل ان معنى الايجاب ان ما صدق عليه الموضوع هو ما صدق عليه
المحمول ومن هذا لا يلزم ان يكون هناك ثبوت امر لامر وتحققه له وانما ذلك بحسب العبارة و
بحسب اعتبار الوجود الذهني وكيف يتحقق الشيئية بدونه اي بدون الوجود مع اثبات
القدرة واستناد الاتصاف يعني ان القدرة ثابتة في تاثيرها اما في نفس الذات
وهي الذاتية والازلية فتنافي المقدورية او في الوجود ولا يتصور وجوده لما سيره من ان
الوجود ولا يرد عليه الغير او في الاتصاف وهو منتف في الخارج اذ لو ثبت لكان متصفا
بالثبوت والاتصاف بالثبوت ايضا يكون ثابتا وهلم التسلسل والجواب ان انتفاء الاتصاف
في الخارج يقتضي ان لا يؤثر القدرة فيه بايجاده في الخارج ولا يقتضي عدم تاثيرها بان
تجعل الماهية متصفة بالوجود بل يحقق عندهم ان اثر القدرة في اتصاف الماهية بالوجود بمعنى
انها تجعلها متصفة به لا انها تجعل اتصافها به موجودا في الخارج او ثابتا فان الصانع

مثلا اذا صبغ

مثلا اذا صبغ ثوبا فانه يجعله متصفا بالصبغ في الخارج ولا يجعل اتصافه به موجودا او ثابتا
في الخارج فان قيل قد سبق انه ليس بين الماهية والوجود اتصاف بحسب الخارج كما بين
البياض والجسم وانما ذلك بحسب الذهن فقط فكيف تجعل الماهية متصفة بالوجود في
الخارج قلنا تاثير القدرة ان تجعلها بحيث لو اعتبر معتبر وجدها موصوفة بالوجود الخارجي
وتقرير الاستدلال على هذا الوجه احسن من تقرير الشارحين حيث قالوا تاثير القدرة
اما في الذات او في الوجود او في الاتصاف والاقسام باسرها باطلة اما الاول
فلان الذات ثابتة في العدم مستغنية عن المؤثر عندهم واما الثاني فلان الوجود
عندهم حال والحال غير مقدور واما الثالث فلان الاتصاف منتف اذ لو لا ثابتة
يلزم على هذا التقرير اثبات القدرة بل يكفي ان يقال لو كان المعدوم ثابتا لم يكن
تاثيرها لاثرها ثابتا فلانه انما يقوم حجة على مثبتي الحال ومن القائلين بثبوت المعدوم
من لا يثبته وانحصار الموجود مع عدم تعقل الزائد يعني ان الموجودات متناهية عندهم
ولا يتعقل عندهم من الوجود امر زائد على الكون في الاعيان ويلزم من تناهي المقدمتين
ان لا يتحقق الشيئية بدون الوجود اي لا يكون المعدوم ثابتا اذ لو كان ثابتا لثبت في
العدم اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية كما هو مذهبهم فتكون تلك الاشخاص كائنة في
الاعيان اذ لا معنى للثبوت الا الكون في الاعيان فتكون موجودة بحكم المقدمة الثانية
وذلك باطل بحكم المقدمة الاولى ولا انهم يمنعون المقدمة الثانية ويستدعي على انها لو
ثبت كونها من المقدمات مستندا لكان يمكن دفع الاستدلال بان يحمل قوله وانحصار
الموجود دليلا برأسه بان يقال الموجودات متناهية عندهم ببرهان التطبيق وهو كما
يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايضا اذ لا فرق في اجرائه
البرهان بين الوجود والثبوت على ما مر فيلزم ان تكون الماهيات الثابتة في العدم ايضا
متناهية مع انه لو كان المعدوم ثابتا لثبت في العدم اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية
كما هو مذهبهم فان قيل الاستدلال بان يكفي ان يقال لو انحصار الثابت يعني ان
برهان التطبيق يدل على تناهي الثابتات ولو كان المعدوم ثابتا لزم ان تكون الثابتات
غير متناهية فلا حاجة الى ان يقال الموجودات متناهية ببرهان التطبيق وهو كما يدل
على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايضا قلنا على رأي الحكماء لا يدل

برهان التطبيق على تناهي الموجودات على اي وجه كانت بل اذا كانت مترتبة موجودة
معا وانما ذلك على راي المعتزلة وسائر المتكلمين فمقصوده الزامهم بانهم قائلون بتناهي
الموجودات ولا مستند لهم سوى برهان التطبيق وهو كما يدل على برهان التطبيق تناهي
الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايضا لكن المناسب على هذا التقرير ان يقول
وعدم تعقل الثابتة بالواو دون مع ويمكن الاعتذار بانه لما كان هذه دعوى ضرورية وما
قبلها انما فصلها فصلا بتغيير الاسلوب والاستدلال الثاني لف بوجهين الاول ان
المعدوم متميز لان بعضه معلوم دون بعض وكذا بعضه مقدور ومراد دون بعض ولولا تميز
بين المعدومات لما ترجح بعضها بالاتصاف بتلك الصفات على البعض الاخر وكل متميز
ثابت لان كل متميز له هوية يشير اليها العقل وذلك لا يتصور الا بتعينه وثبوته في نفسه اذ
النفي الصرف لا تعين له في نفسه ولا اشارة عقلا اليه اجاب الشارح بالنقض وقال
ولو اقتضى التميز الثبوت لزم منه محالات كثبوت النفي وثبوت المركبات الخيالية
المعدومات الممكنة وثبوت الوجود والتركيب اذ يمكن اجراء الدليل المذكور في كل منها مع
انه محال ضرورة واتفاقا والجواب بالحل ان يقال ان اريد تميز المعدومات تميزا بحسب
الخارج فالصغرى ممنوعة وما ذكر في اثباتها انما يدل على التميز الذهني وان اريد تميزها في
الذهن او ما هو اعم منه فالكبرى ممنوعة والثاني ان المعدوم الممكن متصف بالامكان
وانه صفة ثبوتية لما سياتي في هذا الفصل وكان المصنف بنا تبا لما مر من ان
الاتصاف فرع الثبوت الصفة الثبوتية مع فاجاب عنه اولا بالمنع فقال والامكان ليس
ثبوتيا بل هو امر اعتباري لما سياتي في هذا الفصل ايضا وثانيا بالنقض وقال يعرض كان
لما وافقونا على انتفائه كالمركبات الخيالية فلو كان الاتصاف بالامكان مقتضيا لثبوت
الموصوف لزم ثبوت تلك المركبات مع انها منفية اتفاقا وهو يرادف الثبوت والعدم
النفي فلا واسطة بين الثابت والمنفي ضرورة واتفاقا فلا واسطة بين الموجود والمعدوم
واثبتها امام الحرمين اولا والقاضي ابو بكر وابو هاشم واتباعه وسموها بالحال وعرفوها
بانها صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة واستدلوا عليها بوجوه الاول ان الوجود
ليس موجودا والا لكان له وجود زائد على ماهيته لما مر في بحث زيادة الوجود وينقل
الكلام اليه حتى يتسلسل ولا معدوما والا لاتصف بنقيضه واجاب الشارح عن هذا القول

وقال

وقال والوجود لا ترد عليه القسمة الى الموجود والمعدوم لاستحالة انقسام الشيء الى
الموصوف به وبما ينافيه واعترض عليه بانه اعتراف بالواسطة وتسليم للمدعى ويجب
بان ماحصل حجتهم اذا عرضت على قوانين الاستدلال ان الوجود اما موجود او
معدوم او لا موجود ولا معدوم والاول والثاني باطلان فتعين الثالث وهو المطلوب
محصول الجواب ان هذا الترديد في هذه المنفصلة في ذات الاجزاء الثلثة مما لا يصح عند
العقل ولا يقبله اصلا وذلك لان تلك الاجزاء ليس لها معان محصلة معقولة بل هي
مجرد عبارات ليس لها مفهومات ثابتة في العقل اما الجزء الاول فلان قولنا الوجود
موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه وهو مما لا يمكن تصوره لان الثبوت نسبة لا تعقل
الا بين متغايرين واذ لا تغاير بين الشيء ونفسه امتنع ان يدرك هناك نسبة قطعا
واما الجزء الثاني فلان قولنا الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه اذ لو فسر
العدم بمعنى آخر صار النزاع بين الفريقين لفظيا وسلب الوجود عن نفسه مما لا يمكن
تصوره لان ثبوته لنفسه اذا لم يمكن تصوره امتنع ورود السلب عليه ضرورة ان السلب
فرع تصور الايجاب وكيف لا والسلب رفع النسبة الايجابية المتصورة بين شيئين فحيث
لا يتصور نسبة لم يتصور هناك ايجاب ولا سلب ولا يكون ارتفاعهما ارتفاع النقيضين اذ الممتنع
النقيضين ان يكون هناك نسبة متصورة لا يصدق ايجابها ولا سلبها واما الجزء
الثالث فلان قولنا الوجود لا موجود ولا معدوم يدل على اثبات سلب الوجود للوجود
وعلى اثبات سلب سلبه له وليس شيء منهما بمتصور لانه اذا لم يتصور سلبه عن نفسه كما
في الجزء الثاني لم يتصور اثبات سلبه ولا سلب سلبه فضلا عن ان يتصور اثبات سلب
سلبه فظهر ان المنفصلة المذكورة خالية عن القضية المعقولة فلا تكون في الحقيقة قضية
حتى يتصور صدقها ويصح الاستدلال بها الى هذا الكلام اقول وفيه نظر لانا لا نم ان قولنا
الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه فان الموضوع في هذه القضية هو الوجود
والمحمول هو الموجود بمعنى ذو وجود ومغاير لمفهوم الوجود والنسبة التي هي مورد الايجاب
والسلب انما هي بين الوجود وذو وجود فقولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت مفهوم
ذو وجود للوجود وليس هذا ثبوت الشيء لنفسه انما ذلك في قولنا الوجود وجود
وحينئذ يكون بعيدا وكذا الكلام في قولنا الوجود معدوم فان الفرق بين المعدوم والعدم

ظ المستتر فيه سلمناه انه لا فرق بين الوجود والوجود وكذا بين المعدوم والعدم
لكن لا نم ان قولنا الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه بل معناه اثبات
العدم للوجود فان قولنا الوجود معدوم لو لم يكن بين المعدوم والعدم فرق يكون
في معنى قولنا الوجود عدم واذا فسر العدم بسلب الوجود اى اللاوجود يكون قولنا
الوجود عدم في قوة قولنا الوجود لا وجود وهي قضية موجبة معدولة المحمول مفهومها
اثبات مفهوم اللاوجود للوجود لا سلب مفهوم الوجود عن الوجود حتى يكون سلب الشيء
عن نفسه وانما يكون مفهومها ذلك ان لو كانت سالبة بسيطة او موجبة سالبة المحمول
قولك معناه سلب الوجود عن نفسه اذ لو فسر العدم بمعنى اخر صار النزاع لفظيا قلنا
تفسير العدم سلب الوجود بمعنى اللاوجود لا سلب الوجود عن نفسه والفرق ظ وبهذا
الفرق يظهر فساد قوله ان قولنا الوجود لا موجود يدل على اثبات سلب الوجود و
ان لم يتصور سلبه عن نفسه لم يتصور اثبات سلبه لانا نقول يدل على اثبات سلب
الوجود بمعنى اللاوجود لا على اثبات سلب الوجود عن الوجود وانما يدل ذلك لو اتخذ
سالبة المحمول لكنا نا خذنا معدولة المحمول حتى يكون قضية معقولة وكذا الكلام في قولنا
الوجود لا معدوم فليتدبر سلمنا ذلك لكن لا نم ان النسبة لا يكون الا بين المتغايرين
فان المفهومات نسبها الى انفسها بعضها بالصدق وبعضها بعدم الصدق مثلا مفهوم
الكلي يصدق على نفسه وكذا مفهوم الماهية ومفهوم المفهوم الى غير ذلك من المفهومات
التي يصدق على انفسها فيصدق القضية الموجبة القائلة الكلي كلي والماهية ماهية والمفهوم
مفهوم ومفهوم الجزئي والمتشخص واللامفهوم الى غير ذلك من المفهومات لا يصدق على
انفسها فيصدق السالبة القائلة الجزئي ليس بجزئي والمتشخص ليس بمتشخص واللامفهوم
ليس بلا مفهوم نعم النسبة تقتضي الطرفين المنسوب والمنسوب اليه وهما متغايران وذلك
في النسبة الخارجية مسلم واما في النسبة العقلية فلا والجواب الحق ان الوجود معدوم وذلك
والا اتصف الشيء بنقيضه قلنا انما يمتنع اتصاف الشيء بنقيضه بهو هو بان يقال مثلا الوجود
عدم او الوجود معدوم واما اتصافه بنقيضه اشتقاقا فلا يمتنع بل واقع فان كل صفة
قائمة بشيء فهو من افراد نقيضه كالسواد القائم بالجسم فانه لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق
ان الجسم ذو لا جسم فلا بعد في ان يصدق ايضا الوجود موجود ولا وجود وان في ان الكلي

الذي هو ذو افراد الجزئيات المتحققة في الخارج من غير ان ليس موجودا ولا وجود في الخارج الا
للاشخاص ولا معدوم والا لكان جزء من جزئياته الموجودة مثلا كزيد لامتناع تقوم
الموجود بالمعدوم فاجاب المص بقوله والكلي ثابت ذهنا يعني ان الكلي جزء ومعنى جزئيته
وذلك انما يقتضي وجوده في الذهن وهو موجود فيه وليس جزء خارجيا له حتى يلزم
تحققه في الخارج الثالث ان السواد مركب من اللونية التي هي جنسه المشترك بينه و
بين سائر الالوان وفصل يمتاز به عنها فالجزآن ان وجدا فلا بد ان يقوم احدهما بالآخر
والا امتنع ان يلتئم منهما حقيقة واحدة فيلزم قيام العرض بالعرض لا يقال ان الهيئة الاجتماعية
وهي الجزء الصوري قائمة بهما وذلك كاف في التيام الحقيقة الواحدة منهما لان الثابت
ان الحقيقة الواحدة وحدة حقيقية يجب احتياج بعض اجزائها في الحلول الى بعض وذلك كاف
في احتياج بعض الاجزاء الى بعض ولا حاجة الى قيام احدهما بالآخر لانا ننقل الكلام الى
الهيئة الاجتماعية ونقول انها على تقدير كونها موجودة يكون عرضا فيلزم قيام العرض بالعرض
وعلى تقدير كونها معدومة يلزم تقوم الموجود بالمعدوم وللقائل ان يقول يجوز الاحتياج
بين الجزئين بان يتوقف قيام احدهما بالجسم على قيام الآخر بذلك الجسم من غير ان يقوم
احدهما بالآخر وان عدم احدهما يلزم تقوم الوجود بالمعدوم وفيهما لا موجودان ولا معدومان
يقومان بما يقوم به السواد فيكونان حالين واجاب المص بانه يجوز قيام العرض بالعرض
وقد علم من جواب الوجه الثاني جواب آخر لهذا الوجه وهو انهم فرقا ذهنيان للمعدوم
لا تحقق لها في الخارج حتى يلزم قيام العرض بالعرض ولو فسروا بالحال فيهما فان الاحوال
عندهم متكثرة وجميعها مشتركة في الحالية ومتمايزة بالخصوصيات التي يمتاز بها بعضها عن
بعض فيكون لكل حال امر مشترك وامر مختص وهما ليسا موجودين ولا معدومين ولو كانا
قائمان بما يقوم به الحال فيكون لكل حال حالان آخران احدهما الامر المشترك والآخر
المختص ثم ننقل الكلام الى ذلك الامر المختص به نشارك سائر الاحوال في مفهوم الحالية
ويتميز عنها الا محالة بشيء فيكون له ايضا امران مشترك ومختص وهذا المختص ايضا امران وهكذا
فيتسلسل الاحوال قوله ويمكن الجواب عنه بان النقض واما اولا فبانا نختار ان الامر المشترك
هو مفهوم الحال حال والامر المختص موجود فلا يلزم قيام العرض بالعرض ولا التقوم بالمعدوم
ولا يمكن نقل الكلام الى مفهوم الحال لانه مشترك بين نفسه والاحوال الخاصة فلا يكون

لمفهوم كالحال حال زائدا على نفسه حتى يتسلسل واما ثانيا فبان نقول الخصم حجتهم ترجع الى انا
وجدنا حقائق عرضية تشترك في بعض ذاتياتها وتختلف في البعض الاخر فما به الاشتراك
وما به الاختلاف ان وجدا لزم قيام العرض بالعرض وان عدم احدهما لزم تقوم الموجود
بالمعدوم فهما لا موجودان ولا معدومان فيكونان حالين يتقوم به العرض العرضي بها ذاتيان له
فهنا قيدان لابد منهما في اتمام الحجة هو وجود تلك الحقائق وكون ما به الاشتراك وما به الامتياز
ذاتيين لها اذ لو سقط احدهما لم يلزم على تقدير كون احد الامرين المشترك والمختص معدوما
تقوم الموجود بالمعدوم ولا شك ان القيد الاول منتف هناك اذ الاحوال ليست
بموجودة والقيد الثاني في محل المنع اذ لم لا يجوز ان يقال لا نم ان مفهوم الحال ذاتي للاحوال
حتى يحتاج الى مميز داخل بل الاحوال متمايزة بانفسها ومشتركة في امر عرضي وهو مفهوم
الحال وانه معدوم فاني ضيفه بينهما فان قيل انتفاء القيد الاول هناك لا يضرنا
اذ يمكننا اتمام الدليل بان نقول ان كان احد الامرين معدوما لزم ح وان لم يلزم
تقوم الموجود بالمعدوم لكن يلزم تقوم ما ليس بمعدوم ولا موجود بالمعدوم وهو ايضا
مح قلنا لهم ان يلتزموا ذلك فان الحال لما كانت واسطة بين الموجود والمعدوم فلها حظ
من الطرفين فانهم لم يجعلوه في التحقيق حد العدم ولم يبلغ حد الوجود ولذلك
جوزوا ان يكون الحال متقوما بالموجود ولم يجوزوا ان يكون المعدوم متقوما به فلا نقض عليهم
لو جوزوا تقوم الحال بالمعدوم والا لزم تقوم الحقائق الموجودة بالمعدوم فيمكن اتمام
الدليل في تلك الاحوال مع انتفاء القيد الاول هناك وذلك يكفي في النقض والعذر
بعدم قبول التماثل والاختلاف والتزام التسلسل بطريق الحجة لتميز الحال عن ... النقض
بوجهين الاول ان الاحوال عندنا مما لا يوصف بالتماثل والاختلاف لان المثلين و
المختلفين عندنا من اقسام الموجودين واذا لم يجز وصفها بالتماثل لم يصح ان يقال
انها مشتركة في الحالية لانه وصف لها بالتماثل في مفهوم الحال واذا لم يجز وصفها
بالاختلاف لم يصح ان يقال انها متباينة بالخصوصيات لان هذا وصف لها بالاختلاف
في تلك الخصوصيات والثاني انه يلزم التسلسل في الاحوال والبرهان انما قام على امتناع
التسلسل في الموجودات لا في الاحوال التي ليست بموجودة فقال المص هذان العذران
باطلان اما الاول فلانا نعلم قطعا ان كل مفهومين سواء كانا موجودين او معدومين لو

ذاتي له

ولقائل ان يقول ان الاحوال التي
انتج المعاني الوصفية الموجودة لا
يجوز تقومها بالمعدوم مع

حالين

حالين كما زعمتم فانهما قد تشتركان في مفهوم ويتمايزان بمفهوم غاية الامر انكم سميتم هذا
الاشتراك او الاستواء اذا كان بين موجودين وفي تمام الماهية بالتماثل وهذا التمايز اذا كان
بين موجودين بالاختلاف فالتماثل على اصطلاحكم اخص من الاشتراك وكذا الاختلاف
من التمايز فبطلان قولهم لا يصح ان يقال الاحوال المشتركة في الحالية لان هذا وصف
لها بالتماثل وكذا لا يصح ان يقال انها متباينة بخصوصياتها لان هذا وصف لها بالاختلاف
لانه لا يلزم من نفي الوصف بالاعم نفي الوصف بالاخص واما الثاني فلانا نقول كلامهم غير مرة
يرد ان التطبيق يدل على امتناع تركب امور غير متناهية مجتمعة في الثبوت سواء كانت
موجودات او احوالا كما زعم فيبطل ما فرعوا عليها اي على القول بان المعدوم ثابت
من تحقق الذوات الغير المتناهية في العدم فانهم اتفقوا على ان المعدومات الممكنة قبل
دخولها في الوجود ذوات واعيان وحقائق وان تحت كل نوع من الذوات
المعدومة متعدد غير متناه ومن انتفائها في الازل فانهم متفقون على انها لا تزال ثابتة
تلك الذوات لانها ثابتة في العدم من غير سبب وانما تترقى افرادها عن العدم الى
الوجود **اقول** على هذا ينبغي ان يحمل كلامه لا على ما قال الشارح من انه لا يقدر
على جعل الذوات ذواتا والجوهر جوهرا والسواد سوادا وانما اثره في جعلها الى اخرها تلك
من الماهيات الممكنة اذ لا معنى لجعل هذا الكلام بهذا المعنى من تفاريع ... القول بثبوت
المعدوم ومن انتفائها ... بحث اتفقوا على ان الذوات كلها متساوية في كونها
ذوات فانما تختلف بالصفات ومن اختلافهم في اثبات صفة الجنس كالجوهرية والسوادية
وما يتبعها كالتحيز والحلول التابع للسوادية مثلا فانها ثابتة في حال الوجود فقط او في العدم
ايضا ذهب ابو اسحق بن عياش الى ان تلك الذوات عارية عن جميع الصفات
في حال العدم وان الصفات انما تحصل لها في حال الوجود وذهب الجمهور الى انها في
حال العدم متصفة بصفات الاجناس وذهب ابو يعقوب الشحام الى اتصافها حال
العدم بالصفات الاجناس وبغيرها التزموا بانه لا معدوم على وجه يستقيم وعلى ... ودليله
سيف ومن اختلافهم في مغايرة التحيز للجوهرية زعم ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم والخيون
الخياط وابو القاسم البلخي والقاضي عبد الجبار ان التحيز مغاير للجوهرية وهي حاصلة بشرط
الوجود وزعم ابو يعقوب الشحام وابو عبد الله البصري وابو اسحق بن عياش انها صفة

وعلى القول بثبوت الحال

واحدة ليستا بغيرين ثم اختلف هؤلاء الثلثة فزعم ابن عياش ان الجوهر حال العدم لا يوصف
باحد ما لا يجب بها من الصفات على ما مر من مذهبه وزعم الشحام وابو عبد الله انه يوصف
حال العدم بالتحيز كما يوصف بالجوهرية ثم اختلفا فقال الشحام ان الجوهر حال عدمه
حاصل في الحيز وقال البصري شرط الحصول في الحيز الوجود فهو حال العدم موصوف بالتحيز لا
بالحصول في الحيز ومن اختلافهم في اثبات صفة المعدوم بكونه معدوما ذهب كلهم الى ان
المعدوم ليس له بكونه معدوما صفة الا ابو عبد الله فانه اثبت له صفة بذلك ومن اختلافهم
في الامكان وصفه بالجسمية ذهب كلهم الا ابو الحسين الخياط الى ان الذوات المعدومة
لا يوصف بكونها اجساما وجوزه الخياط والظاهر ان ابا يعقوب الشحام حيث الزم جواز رجل
على فرس وراسه قلنسوة وبيده سيف قائل بكون هذه الاشياء اجساما في حال العدم
ومن اختلافهم في وقوع الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة والعلم والحكمة
فان بعضهم لما جوزوا اتصاف المعدومات بالصفات الثبوتية لم يلزم عندهم من اتصافه
تعالى بالعالمية والقادرية وغيرهما كونه موجودا قال الامام الرازي هذه جهالة لا تستلزمها
ان يكون في محال الحركات والالوان امور معدومة وان لا يعلم وجودها الا بدليل وهو سفسطة
اقول ثم قال منهم باتصاف المعدوم بالصفات لا يلزم وجود تلك الصفات في الخارج بل
يقول كما ان الموصوف معدوم كذلك الصفات ايضا معدومة مثلا رجل معدوم ركب على فرس
معدوم كل واحد منهما وبيده سيف معدوم تحرك بحركات معدومة على راسه قلنسوة معدومة
وذات الوان معدومة فيلزم القول بكون محال الحركات المعدومة والالوان المعدومة امور معدومة
ولا سفسطة في ذلك انما هي في القول بكون محال الحركات والالوان الموجودة في الخارج امورا
معدومة فالمجوزون للوجود الذهني يجوزون ان يتخيل رجل بلا ذكرنا فانهم يجوزون اتصاف المعدوم
في الخارج بالحركات والالوان لا موجودة في الخارج لكن على وجه لا يظهر الاحكام الا بعد الاثار
المطلوبة ولا يلزم السفسطة فهذا القائل يوافقهم في جميع ذلك لكنهم يقولون ان الاتصاف
على هذا الوجه لا يكون الا في قوة مدركة وهو لا يقول بذلك كما مر شرحه وتعلق القول بالحال
من قسمة الحال الى المعلل اي بصفة موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كالمعلل المتحركية
بالحركة الموجودة القائمة بالمتحرك وتعلل القادرية بالقدرة وغيره اي غير المعلل وهو ما يكون
ثابتا للذوات لا بسبب معنى قائم به كاللونية للسواد والعرضية للعرض والجوهرية للجوهر

الوجود

والجوهر الوجود عند القائل بكونه زائدا على الماهيات فان هذه احوال ليس ثبوتها لها
بسبب معان قائمة بها وجوز ابو هاشم تعليل الحالة بالحال وقد نقل عنه ان الاحوال المعللة
لا يكون الا للحي وما يتبعها فان غيرها من الصفات لا يوجب لمحالها احوالا ومن تعليل الحال
اي اختلاف الذوات بها اي بالاحوال فانهم ذهبوا الى ان الذوات كلها متساوية في
انفسها وانما يتمايز بعضها عن بعض بالاحوال القائمة بها وغير ذلك مما لا فائدة في ذكره
واعلم انه لو لم والكلام فيها وعليها كثيرة لكن لا فائدة بالاشتغال بامثالها بعد ظهور
بطلان ما هو اصلها ومبناها فلنفرض مفهوم الوجود وقد يوجد على الاطلاق بغير مقيد بشيء اصلا
معينا ولا مبهما اذ يجوز ان يلاحظ العقل مجردا عما عداه بالكلية ويقابله عدم مثلا الغير
مضاف الى شيء اصلا بل مجردا حيث هو مع قطع النظر عن كل ما يغايره وما يقال ان
الوجود امر لا يعقل الا منسوبا الى موجود ما وان كان غير معين وان العدم امر لا يعقل الا مضافا
الى شيء مجرد دعوى بلا دليل بل البديهة يشهد بخلافه وتفسير العدم المطلق بسلب الوجود
المطلق بط اما اولا فلانه سلب مضاف الى الوجود فلا يكون مطلقا واما ثانيا فلانه يصح
مفهوم العدم مع الغفلة عن مفهوم الوجود ولو كان مفهوم العدم سلب الوجود لم يتصور ذلك
وقد يجتمعان اي الوجود المطلق والعدم المطلق في محل واحد لكن لا باعتبار التقابل بل
باعتبار لا يمتنع في تقابلهما فانا اذا قلنا كل معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه فان ذات الموضوع
في هذه القضية يكون موصوفا بالعدم المطلق لكونه عنوانا له وبالوجود المطلق لانه متصور
موجود في الذهن لكن هذا الاجتماع لا يقدح في تقابلهما اذ المعتبر في التقابل ان لا يجتمع المتقابلان
في محل واحد بحسب نفس الامر اي لا يتصف بكل منهما في نفس الامر وههنا ليس كذلك فان
اتصاف ذات الموضوع بالوجود وان كان في نفس الامر لكن اتصافه بالعدم ليس بحسب نفس
الامر بل بحسب فرض العقل هذا ليس من اجتماع المتقابلين المستحيل كما اذا كان كلا الاتصافين
بحسب فرض العقل كما يفرض ذاتا موصوفة بالوجود والعدم معا وليس كذلك الاجتماع المحال
للمتقابلين والى هذا المعنى اشار بقوله ويتقابلان اي الوجود والعدم معا الى يجتمعين في محل واحد
ان محل اذا كانت ماهية ما موجودة في الذهن ومعدومة في الخارج فانها يتصف بالوجود الظلي
بحسب نفس الامر ولا اتصافها بالعدم الخارجي بحسب نفس الامر فيجتمع المتقابلان اعني الوجود
الظلي والعدم الخارجي في محل واحد اعني تلك الماهية بحسب نفس الامر وكذلك اذا كانت

قال العقل ح

لكونها متصفة بالوجود الذهني بحسب
نفس الامر وتتصف بالعدم المطلق بحسب
نفس الامر ح

موجودة في الخارج معه ومتى في الذهن فقط المراد باطلاق الوجود والعدم كما تشعر به
هو ان لا نقضا فالى شيء بان يقال وجود هذا او ذلك وعدم هذا او ذلك وليس المراد بالوجود
المطلق هو ان يكون موجودا اى وجود كان ذهنيا كان او خارجيا وبالعدم المطلق ان
يكون معدوما باى عدم كان ذهنيا او خارجيا اذ لا تقابل بينهما بهذا المعنى بل الوجود في الخارج
يقابل العدم في الخارج والوجود في الذهن يقابل عدم في الذهن والوجود بالمعنى الاعم اعنى
المتحقق ذهنيا او خارجيا يقابله العدم المطلق يعنى ان لا يتحقق لا ذهنا ولا خارجا هذا هو الصحيح في هذا
المقام وقد قيل في شرح هذا المقام قد يجتمع الوجود المطلق والعدم المطلق وذلك لان العدم
المطلق قد يتصور فيعرض له كونه في الذهن فيعرض الكون المطلق اعنى الوجود المطلق فهو من هذا
عروض المقيد للشيء عروض حقيقي المطلق له لكن باعتبار التقابل لا بغير اعتبار الاجتماع وذلك
لان العدم المطلق من حيث انه سلب الوجود المطلق مقابل له ومن حيث ان الوجود المطلق
عارض له يجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين مغاير للآخر فان اعتبار كونه سلب الوجود غير اعتبار
كونه معروضا فباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه معروض له لا يقابله بل
يجتمع معه وقوله فتعقلا منهما اى الوجود المطلق مع العدم المطلق رد لما يتوهم من ان العدم المطلق
لا يمكن ان يتصور اذ لا تميز له اصلا في نفسه وتقريره انه كما يمكن ان يتصور الوجود المطلق يمكن ان يتصور
عدمه قطعا وهو العدم المضاف الى الوجود المطلق وذلك لا ينافى كونه عدما مطلقا
فيه نظر اما اولا فلان اجتماع المتقابلين بعروض احدهما للآخر ليس مستحيلا حتى يحتاج الى الجواب
بتغاير الجهة انما المستحيل اجتماعهما بعروضهما لمحل واحد واما ثانيا فلانه لو اجتمع الوجود والعدم
في محل بان يكون موجودا ومعدوما معا يمكن اجراء هذا العذر فيه فانا نقول العدم من حيث انه
سلب الوجود مقابل له ومن حيث ان الوجود عارض لمحله يجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين
مغاير للآخر فان اعتبار كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه عارضا لمحله فباعتبار انه سلب له لا
يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه عارض لمحله لا يقابله بل يجتمع معه واما ثالثا فلانه لو كان معنى قوله
تعقلا معا ما ذكره لكان الانسب ان يقول معا للعدم المطلق وقد يوخذ مقيدا اى مخصوصا بالى امر فيقال له عدم شيء
اى المنسوب الى ذلك الامر ويتعدد الى الموضوع كالفقرة … فيه فرق التقابل بين الوجود
المطلق والعدم المطلق تقابل السلب والايجاب واما التقابل بين الوجود المقيد والعدم المقيد
فالظاهر انه تقابل العدم والملكة لان المتقابلين بالسلب والايجاب ان اعتبر نسبتهما الى قابل فهو تقابل …

الوجودي الحيوان بعدها جميعا عدما وملكة ولا تخلف اذ مع الممكنات قابل للوجود اذ
المراد به ما هو اعم من الخارجي فالمراد بالملكة هنا ما اصطلح وقد يوخذ اى الموضوع في
العدم والملكة مطلقا تحقيقيا فان اعتبر مع ذلك كون الموضوع قابلا للامر الوجودي في
ذلك الوقت اى في وقت يمكن اتصافه به فيقال لهما العدم والملكة المشهوران وقد يوخذ
نوعيا وجنسيا اى حين يوخذ نوعيا او جنسيا وكذا حين ما يوخذ تحقيقيا لكن لم يعتبر
قابليته في ذلك الوقت ومع يقال لهما العدم والملكة الحقيقيان والوجود لا جنس له
بل هو بسيط ليس له جزء اصلا فكيف يكون له جنس فلا فصل له اما البساطة ولانه لا
جنس له لا فصل له على ما سياتي اما بساطته فلانه لو كان له جزء فان عروض الوجود ثم قد
سبق من ان الوجود والاشيا في المتصورات بل عروض الجميعا لكن عروض امر له … او
ان يكون الشيء عارضا لنفسه او لا يكون العارض تمامه عارضا والجواب ان المتصورات
ما يعرض لانفسها كالكلية والمفهومية والموجودية والعدم الى غير ذلك هذا وقد يستدل على ان
الوجود لا جنس له بانه مفهوم اعم منه واعترض عليه بان كل واحد من … الكلي العام …
المعرفة والمفهوم ونظائرها من الموجودات المفهومات اعم من الموجودات فلا …
من الوجود وهو على بساطة الوجود بان اجزاءه ان كانت موجودة فباعتبار الوجود …
اما بالجزئية … يلزم تقدم الشيء على نفسه بمرتبتين او بالعروض فيلزم ان يكون الشيء الذي
فرض جزء للوجود معروضا له وان كانت معدومة فان اعتبر العدم … لزم تقدم الشيء
بمرتبتين وان اعتبر بالعروض لزم تقوم الشيء بما اتصف برفعه واجيب بانه منقوض بالمركبات
المركبات فيقال مثلا الحيوان البسيط لا كان ذا مركبا فجزؤه الحيوان او غيره … الكلام
الى آخره والتفصيل يلزم تقوم الشيء بما اتصف بنقيضه لان البدن المركب من اجزاء كل واحد
منها متصف بانه ليس ببدن وكذا البيت وغيره مما يركب من اجزاء غير محمولة اقول ويمكن
دفع الاخير بان يقال مراده بالبساطة عدم تركبه من الاجزاء المحمولة لنقيضه وبما على انه لا
جنس له ولا فصل فلان الاولى ان يجاب بانه لو كان الشيء الذي فرض جزءا للوجود موجودا
له ولا فصل وفيه كلام ويتكثر بتكثر الموضوعات اى الوجود المطلق يتكثر بالصدق على …
من الافراد بحسب تكثر الموضوعات اى الماهيات الموضوعة له سواء كان تكثر تلك
الافراد بسبب عوارض مشخصة لها او بسبب اختلاف ماهياتها لا بذواتها لبساطة كانت او

مركبة او بسبب فصولها المنوعة لما هو جنس لها وما قيل من ان الوجود ومفهوم
لا يتكثر بالفصول فهو بسيط بل يتكثر بتكثر الموضوعات فان الوجود العارض للفرس
غير الوجود العارض للانسان لا بحسب اشتراكهما في مفهوم الوجود بسبب اضافته الى الانسان
والفرس فمردود بان ما سبق من الدليل على تقدير صحته انما يدل على سلب … الوجود
المطلق لا على سلب … افراده فيجوز ان يكون افراده مركبات مختلفة المهيات اما بفصولها
او بفصولها المنوعة لما هو جنس لها او نوع لم لا يجوز ان يكون افراده بسائط مختلفة
المهيات فيكون تكثرها بذواتها لا بتكثر موضوعاتها وايضا فاذا كان تمايز الوجودات
الخاصة بعضها عن بعض بمجرد الاضافة الى موضوعاتها كما ذكره هذا القائل فالوجودات
الخاصة تكون عبارة عن الوجود المطلق ماخوذا مع الاضافات او يكون مع كل
اضافة وجود آخر فالوجود المطلق اما تمام ماهياتها او جعلت الاضافة خارجة او
جزؤها ان جعلت داخلة فلا يصح قول المصنف ويقال اي الوجود المطلق بالتشكيك على
عوارضها اي على افرادها العارضة للمهيات فانه يقال على وجود العلة ووجود معلولها
بالتقدم والتاخر وعلى وجود الجوهر ووجود العرض بالاولوية وعدمها وعلى وجود
القار ووجود غير القار بالشدة والضعف وهما غير الاشد او الاضعف اللذين … الى
الى الوجود لا يقبلهما وايضا فان في وجود الواجب القديم اولى واشد وازيد واذا
كان الوجود مقولا بالتشكيك فليس جزءا من غيره مطلقا اي من افراده ولا من المهيات
المعروضة لها لما سبق من ان الامر الذي لا يكون متساوي الحصول بالنسبة الى الكثرة
لا يكون جزءا منها وقد سبق ايضا فيه من ان … والشيئية من المعقولات الثانية
وهي ما لا يعقل الا عارضا لشيء معقول آخر وكليات … الوجود اي ليس لها
وجود خارجي اصيل والا لكانت لها شيئية اخرى وتسلسلت الموجودات الخارجية
فلا شيء مطلقا ثابت اي الشيئية المطلقة يعني غير مقيدة بما يعرضها ليست ثابتة في العقل
بل هي عارضة لخصوصيات المهيات في العقل وحاصله ان الشيئية لا تعقل الا عارضة
لامر بل هي انما تعقل عارضة لخصوصيات المهيات المعقولة كما هو شان المعقولات الثانية
اقول لا خفاء في ان هذا صحيح انه مخالف للواقع مناف لما سبق من ان الوجود
قد وضع على الاطلاق اذ الشيئية عبارة عن الوجود … يؤول معناه اليه وان اريد

ورد نقضا … الخارجية

ان

ان مفهوم الشيء الكلي ليس بموجود في الخارج اذ ليس في الخارج الا اشياء مخصوصة فلا وجه
للتنويع والتخصيص لمفهوم الشيء فان طبائع الكليات مطلقا ليست بموجودة في الخارج
سواء كانت معقولات اولى او ثواني وايضا لا يلائم الاضراب عن قوله بل هي عارضة
لخصوصيات المهيات وقد يتمايز الاعدام ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة لا غير
اي لا غير عدم المعلول الى عدم العلة او لا عدم المعلول الا عدم غير العلة فلولا تمايزهما لم يكن عدم المعلول
متميزا عن عدم غيره ولا عدم العلة ايضا لما كان كذلك وينافي عدم الشرط وجود المشروط
ويصحح عدم الضد وجود الضد الآخر بخلاف باقي الاعدام فان عدم غير الشرط لا ينافي وجود
المشروط وعدم غير الضد لا يصحح وجود الضد الآخر فلولا ان تلك الاعدام متمايزة لما
اختلفت مقتضياتها وجه الخفاء ان العدم نفي صرف لا يتحقق له علامة يمتاز بها عن غيره
وكل ما هو متميز فهو متحقق وحيث … والجواب ان العدم متحقق في نفسه وحيث … العقل
قال صاحب المواقف التمايز بالخلاف في تمايز المعدومات فرع الخلاف في الوجود الذهني
اذ لا تمايز للمعدومات الا في العقل فان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن فمن نفى
التمايز بالموجود اما في الذهن او في الخارج ولم يكن المعدومات متمايزة وان اثبت
التمايز لكونها موجودة من المعدومات الصرفة متمايزة في الجملة اقول ومبنى التفريع
بهذا الوجه … مردود بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يجوزون
تمايز المعدومات وجمهور المتكلمين النافين له هم القائلون بعدم تمايزها الا بلحاظ وجوده في
تمايز الاعدام اذ لا يمكن ان يقال ان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن لا في الخارج مع
كونها اعداما بل لكونها معدومات فالاولى ان يقال في بيان التفريع اذ لو كان
التميز وصفا ثبوتيا يستدعي ثبوت الموصوف فمن اثبت الوجود الذهني حكم بتمايز الاعدام
والمعدومات الخارجية لما لها من الثبوت الذهني ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم
الثبوت اصلا فان العدم قد يعرض لنفسه لا شك ان العدم معدوم في الخارج اذ لو كان موجودا
فيه لزم ان يكون الموصوف به اعني العدم موجودا في الخارج وهو محال لكن يمكن ان يكون موجودا
في الذهن بان يدرك العقل مستحضرا اياه وان لا يكون موجودا فيه بان لا يكون حاضرا للعقل
فهو اذا المصنف حيث قال قد يعرض بلفظ قد ان العدم المطلق اي في نفسه وجودا وخارجا قد يعرض
لنفسه والمراد عروض العدم لنفسه انه فرد … مستقلا لا يكون …

لم يكن الاعدام متمايزة او الاعدام لكونها موجودة في الذهن

متحقق والعدم قائم بقيام العرض بمحله وما يقال من ان العارض للعدم المطلق ليس هو نفس
العدم المطلق بل هو جزئي من جزئياته اعني العدم المضاف فمدفوع بانه اذا عرض لامر
جزئي من جزئيات مفهوم يلزم عروض ذلك المفهوم الكلي ايضا لذلك الامر لان المعنى بالعروض
على ما ذكرنا هو الاتصاف ولا شك ان اتصاف امر بما هو جزئي لمفهوم يقتضي اتصاف ذلك
الامر بذلك المفهوم وان كان ذلك المفهوم عرضيا لجزئياته لا ذاتيا لها ثم ان هذا العدم
المضاف اي العدم المطلق العارض له مقابل للعدم المطلق المعروض من حيث انه نوع له و
نوع منه من حيث انه عدم مقيد والعدم المعروض غير مقيد فيصدق النوعية والتقابل عليه
اي على ذلك العدم المضاف اي نفس العارض لما باعتبارين كما ذكرنا وعدم المعلول ليس
علة لعدم العلة في الخارج اي في نفس الامر فان اطلاق الخارج على نفس الامر كثير شائع يعني
ان العقل لا يحكم بانه ارتفع المعلول كحركة المفتاح مثلا فارتفعت العلة كحركة اليد مثلا كما يحكم
بعكسه فانه يقال ارتفعت حركة اليد فارتفع حركة المفتاح على قياس الوجود فان العقل يحكم
بانه وجدت حركة اليد فوجدت حركة المفتاح ولا يحكم بانه وجدت حركة المفتاح فوجدت حركة
اليد فكما ان وجود العلة مناط لوجود المعلول كذلك عدمها مناط لعدمه وذلك اذا كانت
العلة غير متعددة واما اذا تعددت العلل فعدم العلل باسرها مناط لعدم المعلول وكما ان وجود
المعلول مستند لوجود علته التامة من غير ان يكون سببا له كذلك عدمه مستند لعدم العلل
باسرها من غير ان يكون سببا لعدم شيء منها وان جاز في الذهن يعني ان عدم المعلول وان
لم يكن علة لعدم العلة في نفس الامر لكن يجوز ان يكون علة له في الذهن بان يكون عدم المعلول
اظهر عند العقل من عدم العلة فيستدل من عدم المعلول على عدم العلة على انه اي الاستدلال
بعدم المعلول على عدم العلة برهان اني وبالعكس اي الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول
برهان لمي الحد الاوسط في البرهان لابد ان يكون علة لحصول التصديق بالحكم الذي هو النتيجة
والا لم يكن برهانا على ذلك المطلوب فان كان مع ذلك ايضا علة لثبوت ذلك الحكم في الخارج كان
لميا والا فاني سواء كان الاوسط معلولا لثبوت الحكم في الخارج او لا والاول يسمى دليلا
والثاني لا يختص باسم وانما سمي بالاول لما ان اللمية هي العلية واللمية هي الثبوت و برهان
لم يفيد علة الحكم ذهنا وخارجا فسمي باسم الدال على العلية وبرهان ان انما يفيد علة الحكم
ذهنا لا خارجا فغاية ما يفيده ثبوت الحكم في الخارج واما انه علته فلا فهذا لا يفيد ذلك فسمي باسم

ان الدال

ان الدال على الثبوت كان قيل هذا موجود قد صرح الشيخ في برهان الشفاء في فصل [illegible] في ان العلم
اليقيني بكل ماله سبب انما يكون من جهة العلم بسببه فعلى هذا الا يكون برهان الان برهانا
كون النتيجة يقينية معتبرة في حد البرهان وعلى ما ذكره لا يحصل اليقين الا اذا استدل
على المسبب [illegible] الشيخ في [illegible] [illegible] من العقول [illegible]
[illegible] قال بكل ماله سبب [illegible] في الفصل المذكور [illegible] العبارة [illegible]
اذا كان له سبب لم يتيقن الا من سببه فان كان للاكبر لا للاصغر لا السبب بل لذاته لكن
ليس بين الوجود له للاوسط كذلك للاصغر الا انه بين الوجود للاصغر [illegible] الاكبر [illegible]
للاوسط فينعقد برهان يقيني ويكون برهان ان ليس برهان لم [illegible] [illegible] ان [illegible]
الحكم في الخارج سبب يمكن ان يقام عليه برهان ان [illegible] ماخوذ من سبب الحكم [illegible]
والشيخ لا يمنع ذلك بل يجيء والثاني ان مراده باليقين في هذه الدعوى هو اليقين الدائم
وصرح بذلك في جواب سؤال اورده على نفسه حيث قال ان قال قائل اذا رأينا صنعة
علمنا ضرورة ان لها صانعا وكيف [illegible] علمنا هذا التصديق وهو استدلال بالمعلول على
العلة فالجواب ان هذا على وجهين [illegible] كذلك هذا البيت مصور وكل مصور
[illegible] كذلك كل جسم مؤلف [illegible] وكل مؤلف فله مؤلف [illegible]
[illegible] وهو ان هذا البيت [illegible] فليس [illegible] باليقين الدائم لا ان هذا البيت [illegible]
[illegible] الاتفاق والذي كان [illegible] مع وجوده اليقين [illegible] وكلامنا في اليقين
الدائم الكلي واما المثال الاخر فليس المؤلف [illegible] الاكبر [illegible] هو محمول على الاصغر
فكذلك لا تقول [illegible] المؤلف [illegible] بل [illegible] مؤلف والمؤلف علة لوجود [illegible] المؤلف
وان كان جزء [illegible] المؤلف [illegible] علة المؤلف فيكون [illegible] [illegible] العلة فقد بان
ان الحد الاكبر في الشيء [illegible] اليقين [illegible] لا يجوز ان يكون علة للحد الاوسط [illegible] ان يكون
[illegible] هو العلة للحد الاوسط [illegible] الكل فان المؤلف شيء [illegible] مؤلف
[illegible] المؤلف هو بعينه محمول على المؤلف واما المؤلف [illegible] ان يكون محمولا على [illegible]
الى هنا الكلام [illegible] ان ما قيل ان مراد الشيخ ان [illegible] السبب [illegible] [illegible] يكن محمولا
لم يحصل العلم اليقيني بوجوده بعينه [illegible] فان وجود المعلول لا يدل على وجود العلة
المعينة بل على وجود علة ما مناف لكلام الشيخ لانه صريح في ان الاستدلال بالمعلول على [illegible]

الى هو الكلام صح

علة ما ليس الاستدلال الا بالمعلول على العلة بل هو استدلال بالمعلول على المعلول وهذا في كل

بهذه العبارة هو ما يوجد لا سوا فيه كان الاوسط علة لوجود الاكبر مطلقا او معلولا له مطلقا

ان كان انه علة او معلول لوجود الاكبر في الاصغر وهذا هو ما يعطيك في شرح الكتب في بيان

ما يكون فيه الاوسط معلولا للاكبر علة لوجود الاكبر في الاصغر وشيد المصنف في شرحه بقوله العلم

ولكل مولف سلف فان الاوسط هو المولف وان كان معلولا للاكبر هو المولف فانه

لوجود الاكبر في الاصغر فهو البرهان على الحسن وبهذا الكلام الصحيح في ان الاستدلال

على ان العلة بالاستدلال على المعلول فهو من الحسن برهان اني وقول الفاضل

وتوضيح الشيخ وغيره بان الاستدلال بالعلة على المعلول برهان لمي وبالعكس اني

لان الكلام انما هو في الحكم ليس بالاستدلال بالمعلول على العلة بل بالعكس ثم قال

وفرقوا بينهما بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول معين والعلم بالمعلول المعين

لا يستلزم الا العلم بعلة ما فلو الطلق واخص الاستدلال بوجود معلول معين على وجود علة

ما انه استدلال بالمعلول على العلة كان ذلك بناء على ظاهر الامر وما يرد في بادي الراي

وبعد ما تحقق ان البرهان لا يعتبر ولا بعلل واعتبار العلة بين جميعها

حيث الكلام بهذه العبارة فقد كشف عنه ان البرهان الاني يطلق في مواضع فيثبت فيه

اما في الحسن فلا يعطي اليقين بالدائم بل فيه الحسب الى ما في الغيرة فنقول انما

بعدم العلة على عدم المعلول برهان لمي لان عدم العلة علة لعدم المعلول في الذهن

يكون علة في نفس الامر ايضا والاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة برهان اني لان

عدم المعلول ليس علة لعدم العلة في نفس الامر وان كان علة له في الذهن فان قيل علية

عدم العلة لعدم المعلول لا يمكن ان يكون في الخارج لان اتصاف الشي بالعلية في الخارج

فرع تحققه فيه فيكون في الذهن لان ما في نفس الامر اما في الخارج او في الذهن فلا يبقى

منها الاول فتعين الثاني واذا كان اتصاف عدم العلة بالعلية ايضا في الذهن فلا فرق

بين الموضعين في ذلك قلت اللوازم تنقسم الى قسمين لوازم الماهية وهي ما يكون منشاء

لزومها الذات من غير ان يكون لاحد الوجودين مدخل فيه ولوازم الوجود الخارجي يكون

منشاء اللزوم فيه الوجود الخارجي ولوازم الوجود الذهني ما يكون منشاء اللزوم فيه الوجود

الذهني والعلية من اللوازم الذهنية فالمراد بالعلة في الذهن ما يكون منشاء العلية فيه

وجود الملازمة في الذهن وهو من هذا القبيل عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة والمراد بالعلة

في نفس الامر ما يكون منشاء العلية فيه نفس ذات الملزوم من غير ان يكون لاحد الوجودين مدخل

فيه وعدم العلة بالنسبة الى عدم المعلول من هذا القبيل ولا يقدح في ذلك انه ليس للعدم تحقق

الا في الذهن فانه وان لم يتحقق الا في الذهن لكن لا يتوقف على التحقق في الذهن وبالجملة

عدم العلة لعدم المعلول بخلاف عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة فان حكم العقل فيه انه وجد

عدم المعلول في الذهن فوجد عدم العلة فيه فالعلية انما هي لوجود عدم المعلول في الذهن بالنسبة

الى وجود عدم العلة فيه لا لنفس عدم المعلول بالنسبة الى نفس عدم العلة والاشياء المترتبة

في العموم والخصوص وجودا ينعكس في العموم والخصوص عدما يعني ان كل امرين بينهما عموم وخصوص

مطلقا بحسب التحقق كالحيوان والانسان مثلا فان الاعم وجودا منهما كالحيوان اخص عدما والاخص وجودا

كالانسان اخص عدما لانا نقول عدم الاعم وجودا عدم الاخص وجودا او نقيضه الاخص وجودا الاعم

وجودا ازول واشار بقوله بخلاف العموم والخصوص على العموم والخصوص في التحقق لان في الوجود

يحتاج الى التفصيل قوله وجودا مع ما هو المشهور ان الشي المشهور في الحكم على

ان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص ثم اعترض بعضهم على ما ذكروا بان بعض الاشياء

العامة كالشي والوجود فانهما اعم من الانسان ونقيضهما ليس اعم من نقيضه ايضا

فلا ينعكس فيهما العموم والخصوص ... اورده ... في ذكر جواب

كتب المنطق وقرره كون نقيضهما الا لا يتحقق في نفس الامر ... لا يتصور فيه

اجتماع النقيضين ولا رفعهما فان وجود الشي اما ان يكون عين ذلك الشي او لا والاول قاطع

والثاني انما هو الشي وكذا الكلام في الوجود ولو اطلق الوجود على قسمين وجود

الشي نفسه ووجود الشي لغيره فالاول ليس محمولا على الشي وليس الا الصدق عليه و

يقال له الوجود المحمول والثاني رابطي فكان الشي مع غيره فهو لا يكون محمولا وذلك الغير موجود

وليس ذلك الصدق في مركب ولا في بسيط ولا يتصور بين شيئين او مفهومين بل يكون محمولا

والموضوع نسبة جزئية لا يكون مستقلة في نفس الامر من كليات ليس كلية الكليات موادا

في القضايا وبين جهات ارفع عن التفصيل والاصل و... والربط ومنهما في الوجوب والامتناع

والامكان لان كيفية نسبة المحمول الى الموضوع ان كانت مما يمتنع الانفكاك فالاولى

كيفية نسبة بعيران الى ان ... في الخارج ... فهذه على الاوضاع كيفية

بجواز ان الاتصاف نوع الا هو او لا فذلك فالما وقع في الامكان لكل جهة نسبة الكتابة الى الانسان والوجوب
والامتناع يدلان على وثاقة الرابطة والامكان على ضعفها لكن الوجوب يدل على دوام النسبة
التي هو ... والامتناع يدل على ... بل النسبة التي هي ... وكذا العقد يعني
عقد الشي ايضا على قسمين حمل الشي نفسه وحمل الشي على غيره ... فلا يكون محمولا ... رابطة
رابطة وعلى التقديرين يكون النسبة ... وهو ان المحمول اذا نسب
الى الموضوع فلا بد من رابطة بينهما وتلك الرابطة انما الوجود ... يكون القضية موجبة والنسبة ثبوتية
سواء كان المحمول هو الوجود او مفهوما سواه ... يكون القضية سالبة والنسبة سلبية سواء كان
المحمول هو العدم او مفهوما سواه وعلى التقديرين ... تلك النسبة ... بالبيان ...
جهة فالاول ان ... ذكر كون الوجود محمولا ... في ذكر ... الامر ...
بين الرابطة الوجود ... يكون القضية موجبة او العدم حتى يكون سالبة ... وذلك ... جهة
المحمول ... الوجود والعدم ... ان المحمول ...
على الوجود والعدم ... الى ربطها بالموضوع ... اصطلاح ... من جهتين
الاول ... الفعل كيفية النسبة سواء كان مطابقا للواقع ... في الجهة المادة
او غير مطابق ... الا ... يكون الذات
... كيفية ... ان المادة ...
المنطقيين عبارة عن كل كيفية ... نسبة المحمول الى الموضوع ايجابا كان او سلبا وعلى ...
... كيفية كل نسبة بل كيفية النسبة الايجابية ... كيفية ... الايجابية ... كيفية النسبة
الايجابية ... الامر بالوجوب والامتناع والامكان ...
حيث ... المادة في النسبة السلبية ... بالكيفيات الثلث واعلم
ان الوجوب والامكان والامتناع التي ... الجهات ...
محمولة ... الوجود ... الوجوب ... الممتنع والممكن ...
الواجب الوجود ... الممتنع ... الوجود والممكن الوجود ...
على ان الوجوب ... وجوب الوجود ووجوب العدم وكذلك الامتناع ... صاحب
المواقف ... واجبة لذاتها ... الى ...
واجبة الوجود ... واجبة الوجود لذواتها ...

ذكر كون العدم محمولا

فبطلان التالي ممنوع فان معناه انها واجبة الثبوت للاربعة وهذا ليس بصحيح فان الزوجية
للاربعة واجبة الثبوت لا ... ان يكون الزوجية واجبة الوجود في الخارج لا ان يكون ...
الثبوت ... والبحث في ... الوجود ... البحث في تعريف الوجود ... البحث في تعريف
الوجود ... ان الوجود ... التعريفات التي ... هذا ...
... في التعريف ... التعريفات التي
... الوجوب ...
وجوب المحمول ... الوجود ... الممتنع ...
... الامتناع ... الامكان ... بحسب ... الامكان ... يكون ...
... الامكان والامتناع ... الثلثة ذاتية ... بحسب الذات ...
... نسبة المحمول الى الموضوع ... الثلثة ... حقيقة ...
الصدق ... الكذب ... لان نسبة كل محمول سواء كان
... الموضوع ...
... الوجوب ...
هو الامتناع ... الثالث هو الامكان ... الموضوع ...
النسبة ... الوجود ... الموضوع ...
... النسبة ...
... النقيضين ...
... مقتضيا ...
... الوجود ...
... الوجوب يكون
... مقتضيا لوجوده ... الذات ... واجبا لان ...
الواجب ... نفسه ... الوجوب ...
... الوجود ...
... ذات الباري ... واجبا ...
... الاقسام الثلثة الواجب ... الممتنع ... حقيقة ...

ان يقتضي الوجود او العدم او لا هذا ولا ذاك وذات الباري تعالى من القسم الاول
على ما ذكرت وجب ان يكون من القسمين الاخيرين لامتناع الخلو عنها وكذلك الحال في ذلك
عنه اكبرا فظاهر وفسخه للذات بالقياس الى الوجود والعدم ولا يتصور الايقاع لذات
مغايرة لوجوده وذات الباري تعالى عين وجوده انه خارج عن المقسم فان قيل الحكماء قسموا
الموجود الى ما يقتضي ذاته وجوده وهو الواجب والى ما لا يقتضي ذاته وجوده وهو الممكن وادام
يكن ذات الباري تعالى من المقسم الى شيء يكون من هذا القسم فكيف يتم تقسيم الوجود بحسب
الاحتمال العقلي وقد صرح الشيخ بذلك في الكتاب الشفاء حيث قال ان الامور التي تدخل في
الوجود تحتمل في العقل الانقسام الى قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده وظاهر
انه لا يمتنع ايضا وجوده والا لم يدخل في الوجود وهذا الشيء هو في حيز الامكان ويكون منها ما اذا
اعتبر بذاته وجب وجوده الى هنا كلامه وعلى هذا يجب ان لا يكون هذا القسم الذي ما يكون
ذاته مقتضيا لوجوده موجودا وان كان محتملا عند العقل في بادي الرأي لكن التحقيق يقتضي
انحصاره فيه وما يقال من ان الوجود المطلق هو عين ذات الباري هو الوجود الخاص وان الوجود
المطلق عارض له وهو غيره فيكون الوجود الخاص الذي هو عينه مقتضيا للوجود المطلق فهو المراد
من قولهم ان وجوده مقتضى ذاته فليس بشيء لان معنى اقتضاء الذات للوجود ان يقتضي الذات
كونه موجودا او ان يقتضي الذات كونه فردا من افراد الوجود المطلق فان الواجب ما يقتضي
ذاته كونه موجودا كما ان الممتنع ما يقتضي ذاته كونه معدوما والممكن لا يقتضي ذاته كونه موجودا او
لا كونه معدوما فاقتضاء الوجود الخاص للوجود المطلق بان يكون فردا من افراده لا يكون
وجوبا اذ لو كان الواجب ما يقتضي ذاته ان يكون وجودا لكان الممتنع ما يقتضي ذاته ان يكون عدما
فيلزم ان يدخل ما يقتضي ذاته ان يكون موجودا لا وجودا وما يقتضي ذاته ان يكون معدوما
لا عدما كاجتماع النقيضين وشريك الباري مثلا في القسم الممكن اذ لا مجال للقسم الآخر فلا مجال لقائل
ان يقال ان الواجب ما يقتضي ذاته الوجود اعم من ان يكون موجودا او وجودا وكذا الممتنع
ما يقتضي ذاته العدم اعم من ان يكون معدوما او عدما لانا نقول قد مر ان هذه المفهومات
الثلث اعني الوجوب والامكان والامتناع من جهات القضايا المخصوصة بحمل لا بمجرد الوجود
فالوجوب كيفية النسبة في قولنا الموجود بالضرورة والحمل في القضية لا يكون الا بحسب الوجود
والوجود معا حتى يكون الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات لثبوت احدهما للآخر

وعلى هذا القياس حال الامتناع وايضا يلزم من على هذا ان يكون الوجود الخاص الممكن
واجبا لذاته في العدم الخاص الممكن مستغنيا لذاته واجيب عن هذا بانه انما يلزم ذلك ان لو
كان الوجود الخاص الممكن مستغنيا عن الغير وليس كذلك فان الوجود الخاص الممكن يحتاج
الى علة يكون بها مستفيدا الى الباري فيكون الوجود المطلق منتهيا الى الموصوف بالوجود الخاص
فلا يكون واجبا لذاته وفيه نظر لان الوجوب يرجع الى تعين مع لمفهوم الوجود بحيث
يستغني عن الغير وانما ينتسب الى الذات بالقياس الى الوجود يعني اقتضاء الذات للوجود
ومقصود على انه يلزم ان يكون الوجود الخاص الممكن واجبا بالمعنى الثاني وحاصل الجواب
انه ليس واجبا بالمعنى الاول فاين هذا من ذاك لا يقال مراد من قال ان الوجود الخاص الذي
هو عين ذات الباري يقتضي الوجود المطلق ان ذات الباري وجود خاص يقتضي كونه موجودا
بالوجود المطلق لانه يقتضي كونه فردا من افراد الوجود المطلق لانا نقول يلزم ان يكون
ذات الباري موجودا بوجودين وانه خلاف الكاشف ولا يمكن الجواب بان الاتصاف
بالوجود المطلق في ضمن الاتصاف بالوجود الخاص ولا محذور فيه فان الجسم اذا اتصف بلون
من الالوان كان متصفا باللون المطلق في ضمنه وقطعا فان ذات الباري على هذا التقدير يكون
متصفا بالوجود المطلق اشتقاقا ولا كذلك اتصافه بالوجود الخاص بل الاتصاف هناك
انه هو عينه فان اجيب بان الوجود الخاص عين ذاته لا وجوده واما وجوده هو الوجود المطلق
فذاته التي هو وجود خاص موجود بالوجود المطلق فلا يلزم كونه موجودا بوجودين واما اللازم
كون الوجود الخاص موجودا بالوجود المطلق ولا محذور فيه قلنا فحينئذ يكون لماهيته وجود مغاير
لماهيته غاية الامر ان تلك الماهية وجود خاص ومع ثبوت ما هو المقصود لم يثبت كون
ذات الباري عين الوجود وهو ان يكون ذات الباري في اعلى مراتب الموجودية وبيان ذلك
لبيان ذلك ما قال البعض المحققين هذه مراتب للموجودات في الموجودية بحسب التقسيم العقلي
تحت الحصر عليها ادناها الموجود بالغير اي الذي يوجده غيره فهذا الموجود له ذات ووجود
تغاير ذاته ووجوده تغايرا فاذا نظر الى ذاته وقطع النظر عن موجده امكن في نفس الامر
انفكاك الوجود عنه ولا شبهة في انه يمكن ايضا تصور انفكاكه عنه فالتصور والمتصور
كلاهما ممكن وهذا حال الماهيات الممكنة كما هو المشهور وثانيها الموجود بالذات بوجود
هو غيره اي الذي يقتضي ذاته وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه فهذا

الموجود له ذات ووجود مغاير لذاته فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته لكن يمكن
تصور هذا الانفكاك فالمتفرع والتصور يمكن وهذه حال الواجب الوجود تعالى على [illegible]
جمهور المتكلمين وثالثها الموجود بالذات بوجود هو عينه اى الذي وجوده عينه فهذا الموجود
ليس له وجود مغاير لذاته فلا يمكن تصور انفكاك الوجود عنه بل الانفكاك وتصوره كلاهما محال
ولا يخفى على ذي مسكة ان لا مرتبة في الموجودية اقوى من هذه المرتبة الثالثة التي هي حال
الواجب تعالى عند جماعة ذوي ابصار ثاقبة وانظار صائبة ولو اردت مزيد توضيح لما صورناه
في المراتب الثلث في الموجودية فاستوضح حال [illegible] في [illegible] وهي ان مراتب المضيء
ثلث ادناها المضيء بالغير اى المستفاد الضوء من غيره كوجه الارض الذي يستضيء بمقابلة مضيئا
الشمس فهنا مضيء وضوء مغاير له ومفيد ثالث افاده الضوء الثانية المضيء بالذات بضوء هو
غيره اى الذي يقتضي ذاته ضوءه اقتضاء بحيث يمتنع تخلفه عنه كجرم الشمس اذا فرض اقتضاؤه الضوء
فهذا المضيء له ذات وضوء متغاير ذاته الثالثة المضيء بذاته بضوء هو عينه كضوء الشمس فانه
مضيء بذاته لا بضوء زائد على ذاته فهذا اعلى واقوى ما يتصور في كون الشيء مضيئا فان قيل
كيف يوصف الضوء بانه مضيء مع ان معنى المضيء كما يتبادر اليه الاوهام ما قام به الضوء قلنا
المعنى هو الذي يتعارفه العوام [illegible] الفاظ وليس كلامنا فيه فانا اذا اطلقنا المضيء
معنى بذاته لم نرد به ما قام به ضوء آخر وجعله مضيئا بذلك الضوء بل اردنا ان [illegible]
لكل واحد من المضيء بالغير والمضيء بالذات هو ظهوره على الابصار بسبب الضوء هو حاصل للضوء
في نفسه بحسب انه لا بامر زائد عليه اتم بل الظهور في الضوء اقوى واكمل فانه ظاهر بذاته مظهر لغيره
فيه اصلا ونظر الغير عليه بحسب قابليته للظهور واذا كشفت حال هذه المراتب الثلث في الامور
المحسوسة فقس عليها حالها في الامور المعنوية العقلية ومن البين كما ينبه به بديهة العقل ان [illegible]
الوجود يجب ان يكون في اعلى مراتب الموجودية لا يمكن [illegible] بها [illegible] انقلاب احد هذه المواد
الثلثة الى الاخر بمعنى ان يزول احدها عن الذات ويتصف الذات بالاخر مثلا ان يصير الواجب
بالذات ممتنعا او ممكنا وبالعكس وذلك لان ما بالذات يمتنع ان يزول وقد يوخذ الاولان اى الوجوب
والامتناع بحسب الغير ايضا ويكون القسمة [illegible] منها كالممتنع اجتماعهما في ذات واحدة فيجتمع
الوجود والعدم فيه دون [illegible] لانفكاكهما من كل من الواجب بالذات والممتنع بالذات يمكن
انفكاكه اذ الواجب بالغير قد ينعدم علته فيصير ممتنعا بالغير وكذا الممتنع بالغير قد يوجد علته

فيصير واجبا وما نحن فيه من الثلثة اى الامكان والوجوب والامتناع كلها بالغير
في المحققات اذ الامكان لازم في الممكن مع امتناع خلوه عنه [illegible]
محال على وجوده وعلته او عدمها وليت ما نحن فيه اذ يجوز [illegible] الانفكاك كمكان الذاتي
واصحاب فمن اقول لانت خبير بان هذه القسمة الثلثية تكون قسمة ثنائية الى نفسه والى
غيره ويشترك الوجوب والامتناع في اسم الضرورة لان الوجوب عبارة عن ضرورة
الوجود والامتناع عن ضرورة سلب الوجود فاسم الضرورة يشتمل عليهما وان اختلفا في
السلب والايجاب فان الوجوب كيفية النسبة الايجابية بين الذات والوجود والامتناع كيفية
النسبة السلبية بينهما وكل منهما يصدق على الاخر اذا نقلنا لا في الطرف اليه يعني اذا اضيف
الوجوب الى الوجود والامتناع الى العدم او بالعكس فيصدق كل منهما على الاخر قيل مراده
تصادق ما يشتق منهما فان كل ما هو واجب الوجود فهو ممتنع العدم وكل ما هو ممتنع العدم فهو واجب
الوجود وكذا الكل ما هو واجب العدم فهو ممتنع الوجود وبالعكس واما حمل احدهما على الاخر كان
يقال وجوب الوجود هو امتناع العدم فليس بصحيح الا ان يقيد [illegible]
كل منهما للاخر وذلك لان وجوب الوجود كيفية لنسبة الوجود الى الماهية وامتناع العدم كيفية
لنسبة العدم الى الماهية وما كان النسبتان متغايرتين وانما [illegible] فلا [illegible]
حقيقة [illegible] تصادق الوجوب المطلق والامتناع المطلق
حتى يقال انهما كيفيتان لنسبتين متغايرتين بل [illegible] تصادق وجوب الوجود وامتناع
العدم مأخوذين مع الاضافة الى ما اضيف اليه فانهما وصفان لذات واحدة متصادقان
كالمشتقين منهما [illegible] هذا الحمل ليس بصحيح لان
[illegible] وقد يوخذ الامكان بمعنى
سلب الضرورة عن احد الطرفين يعني الطرف المخالف [illegible] الضرورة الاخرى يعني ضرورة
الجانب الموافق والامكان الخاص [illegible] الوجود بالامكان العام اعم من الواجب والممكن
الوجود بالامكان الخاص وممكن العدم بالامكان العام اعم من الممتنع والممكن بالامكان
الخاص [illegible] الامكان العام [illegible] منه كما مر [illegible]
من امتناع حمل [illegible] تلك الممكنات اقول [illegible] من الكلام [illegible]
لان [illegible] يستعمل الامكان بهذا المعنى فانه [illegible] الممكن الوجود ما ليس يمتنع الوجود

ليس الممكن الوجود الممتنع الوجود وكذا نقول ممكن العدم ما ليس بممتنع العدم وما ليس
بممكن العدم الممتنع العدم فقد جعلوا الممكن مقابلا للضرورة الطرف الذي انف عن سلبها
او ما يساوي ذلك السلب والممكن ان وجود الامكان يستعمل في سلب الضرورة وكان الذي
التي لا يكون احدها فيها ضروريا احق بهذا الاسم اصطلحوا على تسمية هذه المادة بالامكان
فكان هذا الامكان خاصيا وقد يسمونها والاول عاما ايضا كما هو مطلق [illegible] وقد يؤخذ
بالنسبة الى الاستقبال بمعنى جواز وجود الشيء في المستقبل من غير نظر الى الماضي والحال نظرا
الى ان الممكن يحتمل المتصف بهذا الامكان لا ضرورة له في شيء من طرفيه اصلا لا
ان كل ما ينسب الى الماضي والحال فانه لا يخلو من ضرورة ما في وجوده او عدمه واقلها الضرورة
بشرط المحمول اذ لا بد من تعين وجوده او عدمه في احد الزمانين وان لم يكن معلوما لنا بعينه
واما اذا نسب الشيء الى الزمان المستقبل فانه لا يتعين انه يوجد فيه او لا يوجد فيه لا في
علمنا فقط بل بحسب نفس الامر ايضا وذلك لان تعين احد طرفيه في ذلك الزمان موقوف
على حضوره ولانه لا تعين هناك بايجاب الذات لان الكلام في الممكنات ولا بايجاب
الغير لعدم حصوله بعد ورد بان تعين الوجوب انما يدل على عدم تعين احد الطرفين في الحال
وذلك لا ينافي تعينه في الاستقبال بل نقول الحوادث مستندة الى علل يجب بها ووجوبها
فان انتهت سلسلة العلل لها في المستقبل يتعين وجودها والا يتعين عدمها [illegible]
الامكان الاستقبالي اشترط في كون الوجود ممكنا في زمان الاستقبال عدمه في الحال [illegible]
اذ لو كان موجودا في الحال كان وجوده ضروريا بشرط المحمول فلا يكون ممكنا صرفا ورد عليه
بان ضرورة وجوده في الحال لا ينافي امكان عدمه في الاستقبال وايضا لو وجب اشتراط عدمه
في الحال لئلا يكون ضروري الوجود لوجب اشتراط وجوده في الحال ايضا لئلا يكون ضروري العدم
فوجب ان يكون في الحال موجودا ومعدوما معا لانه ممكن في جانبي الوجود والعدم اذ لو
كان الوجود يخرجه الى جانب الوجوب ويشترط الخلو عنه كذلك العدم يخرجه الى جانب
الامتناع فيلزم اشتراط الخلو عنه ايضا فيلزم ارتفاع النقيضين بل اجتماعهما [illegible] الى ان
يقول [illegible] ولا يشترط العدم في الحال والا اجتمع النقيضان [illegible]
اراد بالامكان الاستقبالي امكان حدوث الوجود [illegible] في زمان الاستقبال [illegible]
امكان عدم الحدوث لا امكان حدوث العدم [illegible] اشتراط الوجود في الحال بل [illegible]

المستقبل [illegible] جانب العدم بمعنى امكان طريان العدم وعدمه بشرط الوجود في الحال من غير
لزوم الى الحال [illegible] اعتبار [illegible] على المعدوم فان المعدوم الممتنع يصدق عليه انه ممتنع
الوجود وواجب العدم والمعدوم الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود واذا صدق هذه [illegible]
على المعدوم [illegible] ان لا يكون متحققة في الاعيان لاستحالة اتصاف المعدوم بالموجود [illegible]
مبني هذا الكلام على ان كلا من الوجوب والامتناع [illegible] واحد [illegible] الى الوجود
[illegible] الى العدم [illegible] بان صدق الشيء على المعدوم لا يقتضي ان يكون عدميا فان
[illegible] بعض جزئيات [illegible] لا ينافي كونه وجوديا [illegible] بعض الجزئيات كما في سائر الكليات
الوجودية [illegible] استحالة [illegible] معدوم [illegible] وجودي [illegible] فان [illegible]
لا [illegible] ان يوصف [illegible] لا يصدق الشيء الا على المعدوم [illegible]
[illegible] كذلك لصدقها على الموجودات ايضا فان الواجب [illegible] يصدق
انه واجب الوجود وممتنع العدم والموجود الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم [illegible]
الشيء [illegible] هذه الامور متحققة في الاعيان [illegible] بوجود [illegible] عن احد
هذه الامور [illegible] الكلام [illegible] اقول [illegible] الشيء ان
لو كانت هذه الامور الثلثة جميعا موجودة في الخارج [illegible] موجودا [illegible]
[illegible] ان الوجوب موجود [illegible] بوجود [illegible] عن احد
هذه الامور [illegible] الامكان [illegible] موجود
في الخارج [illegible] الموجودات [illegible] ان يكون [illegible] الشيء
[illegible] ان كل ما [illegible] اي [illegible]
[illegible] تارة [illegible]
[illegible] الامور الموجودة [illegible]
[illegible] والوحدة وكذلك [illegible] الامكان [illegible]
لكان موجودا [illegible] الامور [illegible] الموجودة [illegible]
[illegible] الامتناع موجود [illegible]
[illegible] الوجوب [illegible] لكان موجودا [illegible]
[illegible] امكان الواجب [illegible]
الوجوب

ايضا ولو كان الوجوب ثبوتيا اي موجودا في الاعيان لكان ممكنا لانه صفة والصفة
مفتقرة الى موصوفها والمفتقر الى الغير ممكن واذا كان الوجوب ممكنا لزم امكان الواجب
بيان الملازمة من وجوه الاول ان الوجوب لما كان ممكنا والواجب انما يجب به فهو اولى
بان يكون ممكنا والجواب انا لا نم ان الوجوب امر يجب به الواجب بل هو عين كونه بنفسه
علة لمعلول حتى يكون المعلول اولى بالامكان من علته لامر انتفاع حق به وايضا ان انه لو
كان الوجوب ممكنا لكان يجوز زواله فاذا كان وجوب الواجب جائز الزوال
كان الواجب ايضا جائز الزوال لان زوال الوجوب بان لا يقتضي ذاته وجوده واذا جاز
ان لا يقتضي ذاته وجوده جاز ان يزول وجوده فكان ممكنا والجواب انا لا نسلم ان زوال
الوجوب انما هو بعد كونه موجودا فانه لا يجامع نقول انه لو كان ممكنا لكان جائز الزوال
بعد الفعل فان من الممكنات ما يستحيل عدمه بعد وجوده كالزمان وذلك لا ينافي امكانه
ولا يقتضي وجوبه ولو جوز زوال الوجوب فهو عدم في نفسه فلا نم ان زوال الوجوب
بان لا يقتضي ذاته وجوده فان عدم صفة الوجوب في نفسها لا يستلزم عدم اتصاف الواجب
بها حتى يلزم ان لا يقتضي ذاته وجوده فان الصفات قد يكون عدمية مع اتصاف الموصوفات بها
في نفس الامر بل ... عدمها بعد كونها موجودة يستلزم ذلك اقول هذا انما الكلام
على تقدير كون الوجوب من الامور العينية لا من الامور الاعتبارية ولا شك ان الامور العينية
اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف الشي بها وجودا ولو جوز ذلك لجاز ان يكون الجسم
ابيض بالبياض المعدوم ومتحركا بالحركة المعدومة الى غير ذلك وفساده ظاهر بل من ابده البطلانات
والحق في الجواب ان يقال انه لو كان الوجوب موجودا فذات الواجب كما يقتضي وجوده يقتضي
وجود وجوبه ايضا فالوجوب وان كان جائز الزوال بالنظر الى ذات الوجوب لكونه ممكنا
بالذات لكنه ممتنع الزوال بالنظر الى ذات الواجب فلا يلزم جواز زوال الوجوب بالنظر الى ذاته
اذ لا يلزم خلو الذات عن الوجوب وانما يلزم لو لم يقتض ذات الواجب وجود الوجوب
الوجوب والثالث ان الوجوب صفة لازمة لذات الواجب ولا شك ان عدم اللازم مستلزم لعدم
الملزوم فلو امكن عدم الوجوب لامكن عدم الواجب ضرورة ان امكان اللزوم ملزوم لامكان
لازمه واذا امكن عدم الواجب كان الواجب ممكنا والجواب ان الوجوب سواء كان موجودا او
معدوما لازم لذات الواجب فلا يمكن عدمه ملزوم لعدم الواجب اقول يرد عليه مثل ما ذكرنا من ان

العدم

لا يتصور ... فرض كون الوجوب من الامور العينية والصواب ان يمنع استلزام امكان
اللازم امكان الملزوم فان عدم المعلول الاول ممكن لذاته ولازمه اعني عدم الواجب
ممتنع لذاته ... ولو كان الوجوب موجودا لكان ممكنا لما ذكرنا فيحتاج الى سبب ...
بالوجود والوجوب ضرورة ان الشي ما لم يكن موجودا او واجبا بالذات او بالغير لم يصح سببا
لوجود شي آخر فذلك الوجوب ان كان نفس هذا الوجوب لزم الشرط ... وان كان
غيره نقلنا الكلام اليه وتسلسل وايضا لو كان الوجوب موجودا وهو وصف عارض للواجب
لزم تقدم وجود الواجب على الوجوب ضرورة تقدم الموصوف على العارض ولو بالذات لكن
الوجوب سابق على الوجود سبقا ذاتيا لانه يصح ان يقال اقتضى ذاته وجوده فوجد ولما
كان هذا الدليل بعينه جاريا في الامكان والوجود والحدوث والذاتية وغيرها من الصفات
التي لا يتأخر عن وجود موصوفها ... صاحب التلويحات ثانيا في ذلك فقال كل ما كان
من الصفات متأخرا عن وجود الموصوف يجب ان يكون اعتباريا اذ لو كانت وجودية لوجب
تأخرها عن وجود موصوفها لانها عارضة تقدم الموصوف على العارض ... الى ان ...
عدميا لزم محالات الاول كون العدم مقتضيا للوجود وذلك لان الوجوب عبارة عن اقتضاء
الوجود ولكن العدم مناف للوجود فيستحيل ان يقتضيه اقول الجواب انه معدوم في الخارج
واقتضاء لا يقتضي ولا يستحيل في ان يكون مقتضى معدوما في الخارج عبارة عن اقتضاء امر موجود
فضلا عن امر معدوم في الخارج الثاني ان لا يكون الواجب واجبا الا اذا اعتبر العقل وجوبه
اذ لا تحقق للعدميات في انفسها انما تحققها باعتبار العقل لما لم يكن الواجب واجبا ولو لم
يعتبره العقل بل لو فرض عدم العقول كلها مع لا يتصور ان يوجد منها اعتبار الوجوب
وفرضه قطعا لم يخرج الواجب عن كونه واجبا والجواب ان اتصاف مفهوم الذات بصفة في
الخارج او في نفس الامر لا يستدعي كون تلك الصفة موجودة في احدهما على ما مر كشفه الثالث
ارتفاع النقيضين وذلك لان الوجوب نقيضه اللاوجوب وهو عدمي لكون العدم جزء منه
وما جزؤه معدوم فهو معدوم فاذا كان الوجوب ايضا معدوما لزم ارتفاع النقيضين والجواب ان
المستحيل ارتفاع النقيضين في الصدق بان لا يصدق شي منهما في نفس الامر لا ارتفاعهما بحسب
الوجود الخارجي بان لا يكون شي منهما موجودا في الخارج فان ذلك قد يتحقق في مباحث التقابل
ان العدمين لا تقابل بينهما وان المتقابلين ربما وجودان معا كالمتضايفين ...

احدهما وجودي فقط كالسلب والايجاب والعدم والملكة وان التناقض انما هو بين السلب
والايجاب فمع انه لا يجري في التناقض فيقتضي ان يكون احدهما وجوديا وذلك مناف لما ذكرنا
فقد استبان في مباحث التقابل جواز كونهما عدميين على ان معنى الوجودي ههنا ما ليس
السلب جزءا من مفهومه سواء كان موجودا في الخارج او لا والمراد بالوجودي ههنا هو الموجود
الخارجي فلا منافاة واعلم ان الوجهين الاخيرين لكن اجرائهما في كل ما يحاول اثبات
كونه وجوديا من الصفات الاعتبارية التي نصف بها الاشياء من مثل الامر كالامكان و
الامتناع والوحدة والحصول والقدم والحدوث وغيرها فينتقضان بما يجري في الضرورة و
الاتفاق في مثل كالعمى ولو كان الامتناع ثبوتيا لكان ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى موصوفها
فكان موصوفها اولى بان يكون ممكنا لا يجوز ولزم امكان الممتنع اقول ويمكن ان يجاب
بانه لا يلزم ان الموصوف بالصفة الممكنة اولى بان يكون ممكنا لا يجوز ان يكون ممتنعا بمعنى ممتنع
العدم وبوجه اخر لو كان الامتناع ثبوتيا لزم وجود الشيء ضرورة وجود الموصوف عند وجود
الصفة اقول ويمنع ان يقال ذات الواجب موصوف بامتناع العدم فلا دلالة لهذا
الدليل على ان امتناع العدم ليس موجودا ووجود فرد من الامتناع وهو امتناع العدم
القائم بذات الواجب تعالى يكفي في كون مطلق الامتناع وجوديا لما سبق من ان كون المطلق موجودا
لا يقتضي كون جميع افراده موجودة وهذا بناء على ان الامتناع مطلق والمضاف تارة
الى الوجود واخرى الى العدم كالامكان والوجوب كذلك على ما اختاره المصنف والحق ان المراد بها
كما اطلق في مباحث التي هو وجوب الوجود وامتناع الوجود ولو كان الامكان ثبوتيا
لما سبق لكان ممكنا على امكانه بالوجود ضرورة تقدم الموصوف على الصفة بالوجود ولو كان
كذلك وجود الممكن سابقا على امكانه بمراتب لانه حال الممكن فاحتاج الى المؤثر فاوجده فوجد
وهذا من فروع القانون المذكور لصاحب التلويحات كما اشرنا اليه وراجع الى ما قال بانه لو
كان عدميا لم يكن فرق بين الامكان ونفيه لان نفي الامكان عدمي كما يجمعه والامكان ايضا
فرضناه عدميا ولا تمايز بين الاعدام لكنا نفرق بالضرورة بين الامكان ونفيه واجاب
المصنف حيث قال والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي اي الامكان الذي فرضناه
ايضا عدميا لاستلزام ثبوته لا خيار من ان الاعدام قد تتمايز وانما فرضنا الامكان المنفي بما فرضناه
وهنا لا وجود له [illegible] ان الحكم [illegible] استلزام عدمية الامكان لعدم الفرق بين نفي الامكان

والامكان المنفي حتى قرر منا الفرق بينهما بثبوت الامكان لكم استلزام [illegible] المقدم فان
الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي غير ثابت على زعمهما بل على ان الاعدام لا
تتمايز عندهم فلا يكون مستلزما فنقض [illegible] ان الكون الثاني عدم الفرق
بين نفي الامكان والامكان المنفي بحسب الفرض لا بحسب الواقع والحكم بعدم ثبوت الفرق بينهما
حتى يلزم ان الفرض يقرر مطابق للواقع وفائدة وصف الامكان بالمنفي في مقام [illegible] الاعدام
[illegible] ولهذا الفرض [illegible] تمايز الاعدام التي لا تمايز بينها فتبكل
ويمكن ان نقرر الدليل هكذا وهو ان يقال لو لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لكان
الامكان ثبوتيا لكن المقدم حق لعدم التمايز في الاعدام فالتالي مثله بيان الملازمة انه لو لم يكن
ثبوتيا على ذلك التقدير لكان عدميا فيلزم ان يكون الممكن مع الامكان [illegible] التقيد بعدم الفرق
بين الامكان المنفي والمنفي عن الامكان واذا صح الاول اعني الامكان المنفي [illegible] اثباتا
[illegible] الامكان [illegible] لا يكون لفظ المنفي مستدركا [illegible]
الجواب الممنوع [illegible] الفرق بين نفي الامكان و
الامكان المنفي اقول ولا يخفى ان هذا التأويل وان دقق في دفع الاستدراك لكن كلام
المصنف بعيد عن هذا التوجيه لانه صريح في منع الملازمة كما لا يخفى وهذا الجواب مع استلزامه نقض المقدمة
فانه هو امتنع فكذلك والوجوب شامل للذاتي اي الذي يقتضيه الذات من غير التفات الى
امر اخر وغيره اي الذي حصل للذات باعتباره وكذا الامتناع شامل للامتناع بالذات
والامتناع بالغير وموردهما بالغير منها الممكن اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير انما يعرضان
للممكن بالذات دون الواجب بالذات والممتنع بالذات فان الممكن اذا وجد علته عرض له
الوجوب بالغير واذا عدم علته عرض له الامتناع بالغير واما الواجب بالذات فيمتنع ان يعرض
له الوجوب بالغير والا لتوارد علتان على الذات والغير على معلول واحد شخصي هو وجود
الواجب ويمتنع ان يعرض له الامتناع بالغير والا لكان موجودا ومعدوما معا في حالة واحدة وهو
محال وكذا الممتنع بالذات لا يمكن ان يعرض له الوجوب بالغير او الامتناع بالغير لمثل ما ذكرنا
الوجوب ولا الممكن بالغير لانقسام في القسمة الحقيقية امتناع انقلاب احد الاقسام الثلاثة
الى الاخر فانه لو كان ممكنا بالغير فهو اما واجب بالذات او ممكن بالذات او ممتنع بالذات
لضرورة الحصر [illegible] الانقلاب [illegible] او ممتنعا بالذات

فنظرا الى ما هو مقتضى ذاته يكون ممكنا بالذات فلان الثابت بالغير يمتنع ارتفاعه ما دام كان ممكنا
بالغير فاذا قطع النظر عنه ارتفع امكانه فلا يكون ممكنا في ذاته بل واجبا او ممتنعا وهو خلاف الفرض
اقول وفيه بحث لانه لا يلزم من قطع النظر عن الغير امكان ارتفاع الممكن بالغير وانما
يلزم من ارتفاع الغير ولعل ذلك الغير لا يرتفع ويكون الممكن بالغير ممكنا فلا يلزم الانقلاب
لا يقال يجوز ان يرتفع ذلك الغير فيجوز ان يرتفع امكان الممكن بالغير فيجوز الانقلاب
الى الممكن بالامكان الخاص لانا نقول يجوز ان يكون ذلك الغير واجبا فلا يمكن ارتفاعه فيفضي
الى ارتفاع الامكان المفضي الى الانقلاب بل ولو سلم كان اللازم ارتفاع امكانه الحاصل
بالغير لا امتناع الحاصل المستند الى ذاته اقول وليس لشيء لان استواء الوجود والعدم
بالقياس الى ذات واحدة لا يتصور فيه تعدد اصلا كما يظهر بالتأمل الصادق فالاولى ان
يقال ما ثبت للشيء بالنظر الى ذاته لا من حيث انه منظور الى الغير فما استواء الوجود والعدم ليس
الا ذاتيا فلا يكون ثابتا للذات ما يتصور ثبوته له بواسطة الغير والا لزم اجتماع المثلين وهو
محض اذ لا تعدد فيه فلا يكون ذلك الاستواء ما لم ينظر الى شيء وهو كما يظهر بالتأمل الصادق
ثم الحاصل انه يلزم من طريان الوجوب او الامتناع بالغير على الممكن بالذات الانقلاب ولا يلزم
من طريان الامكان بالغير على الواجب بالذات او الممتنع بالذات الانقلاب فان الممكن
بالذات لما تساوى الوجود والعدم وكل منهما بالنسبة اليه على السواء فاذا وجد علة احد
الطرفين وجب او امتنع بها بغير الممكن بالذات عن كونه بالذات فلم يلزم الانقلاب واما
الوجوب فلا يقتضي الوجود بالذات فلو طرأ عليه الامكان بالغير لزم بقي الوجود واجبا والا
لم يطرأ عليه الامكان ما دام يبقى الوجود واجبا فقد زال مقتضاه فيلزم الانقلاب وكذا
الحال في الامتناع فان قيل لم لا يجوز ان لا يكون الوجود واجبا بالنظر الى الغير ويكون واجبا
بالنظر الى الذات قلنا لو جاز ذلك لجاز عدمه بالنظر الى الغير فيجوز زواله بالذات بسبب الغير
فيلزم الانقلاب وحاصل الكلام ان الامكان بالغير ينافي الوجوب الذاتي فلو طرأ عليه لزم زوال
الوجوب ولزم الانقلاب وكذا الامتناع واما الوجوب بالغير والامتناع بالغير فلا ينافيان الامكان
الذاتي فلا يلزم من طريانهما زوال الامكان ولا يلزم الانقلاب اقول والحق انه ان اريد
بالامكان بالغير قياسا على الوجوب بالغير والامتناع بالغير ان المقتضي للغير وجود الماهية او عدمها
كما ان الوجوب بالغير ان مقتضى الغير وجوده والامتناع بالغير ان مقتضى الغير عدمها فذلك

ارتفاع الامكان لو ارتفع الغير نخ

انه لا ينافي

انه لا ينافي الوجوب الذاتي ولا الامتناع الذاتي فلا يلزم من طريان الامكان بالغير عليهما
حتى يلزم الانقلاب فان عدم اقتضاء الغير لوجود الماهية لا ينافي اقتضاء الماهية لوجود
نفسها بل بجزئه لان الماهية اذا اقتضت وجودها يجوز ان لا تقتضيه غيرها والامكان واجبا بالغير
ايضا وقد مر ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير وكذلك عدم اقتضاء الغير عدم الماهية
لا ينافي اقتضاء الماهية عدم نفسها بل بجزئه لان الماهية اذا اقتضت عدمها يجوز ان لا تقتضيه
غيرها والامكان ممتنعا بالغير ايضا وقد مر ان الممتنع بالذات لا يكون ممتنعا بالغير انما الكلام
في اجتماعه مع الامكان الذاتي فنقول ان اريد بالغير غير الماهية مطلقا لا يمكن اجتماع الامكان
بالغير مع الامكان الذاتي لان الممكن اما موجود فيكون واجبا بالغير واما معدوم فيكون ممتنعا
بالغير فلا يكون ممكنا بالغير وان اريد بالغير الغير المعين فيحتمل ان يقتضي ذلك الغير وجود ذلك
الممكن فيكون واجبا بالغير او يقتضي عدمه فيكون ممتنعا بالغير او لا يقتضي ذلك الغير وجوده ولا
عدمه فيكون ممكنا بالغير فان اريد الامكان بالغير ان يقتضي الغير [illegible] نسبة الماهية الى الوجود
والعدم فلا كلام في انه ينافي الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي [illegible]
فيكون الواجب بالذات ممكنا بالغير وكذا الممتنع بالذات لا يكون ممكنا بالغير والممكن بالذات
ايضا لا يكون ممكنا بالغير [illegible] توارد العلتين على المعلول الواحد وعرفت
الامكان عندهم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية وعلتها وهذا اعتبار هو الى
الوجود والعدم بالنظر اليها اي الماهية وعلتها بحيث ما بالغير اي الوجوب والامتناع بالغير
يعني ان الامكان انما يعرض للماهية من حيث هي هي لا ماخوذة مع وجودها ولا ماخوذة مع
عدمها وكذا الغير ماخوذة مع وجود علتها وعدمها فان الامكان نسبته من الماهية من حيث
هي هي بين الوجود والعدم واما اذا اخذت الماهية مع الوجود فانه يستلزم ان يكون الى الوجود
الوجوب لا الامكان ويسمى ذلك وجوبا لاحقا واذا اخذت مع العدم يكون نسبتها الى
الوجود الامتناع لا الامكان ويسمى ذلك امتناعا لاحقا وكلاهما يسمى ضروريا بشرط المحمول
واذا اخذت الماهية مع وجود علتها كانت واجبة وهذا الوجوب سابق [illegible] ويسمى ذلك وجوبا
سابقا واذا اخذت مع عدم علتها كانت ممتنعة [illegible] ويسمى ذلك امتناعا
سابقا فكل موجود محفوف بوجوبين سابق ولاحق وكلاهما وجوب بالغير وكل معدوم
محفوف بامتناعين سابق ولاحق وكلاهما امتناع بالغير والامتناع بين الامكان الذاتي

والمقتضي اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير لما مر بيانه آنفا وكل ممكن العرض ممكن في ذاته
اي كان الوجود اما وجود الشيء في نفسه كوجود الجسم مثلا واما وجوده لغيره كوجود السواد
للجسم مثلا كذلك الامكان اما امكان وجود الشيء في نفسه واما امكان وجوده لغيره والمعنى
ان كل ما هو ممكن الوجود لشيء آخر فهو ممكن الوجود في حد ذاته اذ لو كان ممتنع الوجود في حد ذاته
لامتنع وجوده لغيره ولو كان واجب الوجود في حد ذاته لما كان حالا في غيره فنظرا الى ان
وجود شيء لآخر فرع لامكان وجوده في نفسه اقول [illegible] اي الفرق بين ان
وجود شيء لآخر فرع [illegible] وجوده [illegible] لكنه لا يعقل وجوده [illegible]
العرض مثلا موجود [illegible] ان الممكن ممكن الوجود في نفسه ويمكن ان يقال ليس مراده
الممكن العرض ما يكون ممكن الوجود لشيء آخر على اي وجه كان بل ما هو ممكن الحلول
في شيء آخر اما حلول الاعراض في محالها او حلول الصور في موادها والا فكل ممكن ان [illegible]
ممكن الوجود في ذاته ممكن الوجود لشيء وقد يكون ممكن الوجود في ذاته ممتنع الوجود لغيره
كالمفارقات فانها لا يمكن حلولها [illegible] الاعراض [illegible] جواهر [illegible]
الصور [illegible] الممكن الوجود يطلب العلة [illegible]
واختلفوا في ان علة افتقار الممكن الى المؤثر ماذا فذهب الجمهور الى انها الامكان وجماعة
من المتكلمين الى انها الحدوث وقيل مع الحدوث شطرا او قيل شرطا واختار المصنف مذهب
الجمهور واحتج عليه بان العقل اذا لاحظ كون الشيء [illegible] طرفي وجوده وعدمه بالنظر
الى ذاته حكم بانه لا يترجح احد الطرفين على الآخر الا لامر مغاير له فكان ترجح احدهما على الآخر
هو العلة سواء لاحظ في ذلك الحال امرا آخر غير هذا التساوي مثل كون وجوده مسبوقا
بالعدم او لم يلاحظ ولا يتوهم [illegible] هذا الكلام ان المقصود اثبات ان الامكان علة [illegible]
لحاجة الممكن الى المؤثر لا انه علة لها [illegible] المقصود ان العلم بامكان الشيء
يستلزم العلم بافتقاره الى المؤثر فيتفرع ان يكون الامكان علة للافتقار والاعتراض عليه
بان العلم بالمعلول قد يستلزم العلم بالعلة [illegible] آخر [illegible] والجواب انه [illegible]
الاوسط [illegible] الاكبر [illegible] العلم [illegible] الكبرى [illegible] فالمعلول لما جاز ان يكون له
علل متعددة [illegible] لا ان يستدل بوجوده على وجود واحد من علله [illegible] احد معلولي علة
بالنسبة الى معلولها الآخر [illegible] علة الآخر

مع انه [illegible] كل ممكن الوجود لشيء آخر فهو ممكن الوجود في نفسه كالصور [illegible] ممكن الوجود [illegible] في الخارج مع

يجوز

يجوز ان يكون لكل منها علل متعددة فيجوز ان يتحقق احدهما بعلة والآخر بعلة اخرى
فلا يلزم منها الانتقال [illegible] تحقق العلة فالاستدلال بالعلة على المعلول لا بالعكس
على الآخر قلنا اقول قد يكون لزوم بعض المعلولات [illegible] لا يحتاج الى الوسط ولهذا [illegible]
[illegible] لا يتصور [illegible] الا بالبعض الآخر [illegible] العلم بالوجود [illegible]
المعلولين [illegible] لا يستلزم العلم بوجود معلول آخر او ممكن [illegible] بالامكان
يستلزم العلم بالافتقار [illegible] معلول علة واحدة مع ان قول البديهة شاهدة بان
افتقار الممكن لامكانه [illegible] ان علة الافتقار ليست خارجة عنها [illegible]
[illegible] بالامكان [illegible] العلم بالافتقار [illegible] والحدوث ليس معتبرا في العلية لا استقلالا
ولا جزءا ولا شرطا اقول [illegible] في اثبات هذا المطلب [illegible] ان العقل [illegible]
ان الممكن [illegible] طرفا وجوده وعدمه فاحتاج الى المرجح [illegible] احد طرفيه المتساويين
على الآخر [illegible] لا يرجح على الآخر [illegible] البديهة
بل [illegible] في طبائع [illegible] القول
سواء [illegible] بين الامكان والحاجة [illegible] العلية [illegible] الامكان علة
للحاجة في نفس الامر وقد [illegible] وجود الحادث فلا [illegible]
علة الحاجة هو الحدوث [illegible] حدوث الممكن [illegible]
[illegible] واجب الذات وان كان [illegible] استغنائه
عن المؤثر [illegible] الوجود [illegible] علة لا نعلم [illegible] هذا [illegible] المذهب
[illegible] الحادث [illegible] الوجود [illegible]
[illegible] الوجود [illegible]
[illegible] الواجب والممتنع والحاجة [illegible]
كون الحدوث علة للحاجة او جزءها او شرطها [illegible] مراتب [illegible] على [illegible]
والثالث [illegible] الثاني لان جزء العلة [illegible] ان الامكان [illegible]
الممكن [illegible] الى الوجود [illegible] علة الافتقار [illegible]
الواجب [illegible] الامكان [illegible] المهية [illegible] الوجود [illegible]
[illegible] المهية [illegible] وجود [illegible]

الاول ٢

صحيح

بالاستقلال قبل اتصافها بالوجود اما الحدوث فلا يتصف به الماهية ولا وجودها الا حال
كونها موجودا ولا شك في توقفه على الايجاد وانما صح التعليل اي وجه فحدث وذلك يتم لو
سوا قلنا بانه فرض الوجود الجائز فلا يتصور الاولوية لاحد طرفيه بالنظر الى ذاته يعني لا
يجوز ان يكون احد طرفي الممكن راجحا على الطرف الاخر رجحانا ناشيا عن ذات الممكن
غير منتهي الى حد الوجوب حتى يجوز ان يوجد الممكن بذلك الرجحان من غير احتياج الى المؤثر فينسد
باب اثبات الصانع اقول لا نسلم ذلك الرجحان لو لم يجز وقوع الطرف المرجوح نظرا
الى ذات الممكن لم يكن ما فرضناه ممكنا ولو جاز وقوعه نظرا الى ذاته لم يكن رجحانه
على الطرف الراجح نظرا الى ذاته فلا يتصور الوقوع بدون الرجحان لكنه لا يكون ناشيا مقتضى
ذات الممكن وهو رجحان الطرف الراجح ويستدل بانه لو كان اولوية احد الطرفين الراجح
واجبا وقد فرضناه ممكنا وان امكن طريان طرفه الاخر فاما ان يكون لسبب فيلزم ترجيح
المرجوح بلا سبب فان لم يوجد ذلك الطرف او طريان الممكن لسبب وان صار يلزم
مرجوحية الطرف الاول لذاته فيزول ما بالذات وهو ممتنع واعترض عليه بانه لا فيما
قيل المفروض هو ان ذات الممكن بانفراده تستقل بكونه غير منتهي الى حد الوجوب مرجح و
يجوز ان يكون ذلك الرجحان المستند الى الذات مقتضيا للوجوب بكون الراجح واجبا
من حيث انه راجح والمرجوح ممتنعا من حيث انه مرجوح ممكن في الذات بواسطة ذلك
الرجحان لعدم الوجوب والامتناع وتخلف الذاتي ان لو اقتضى الذات بانفراده ولا
ان اقتضى الذات بانفراده بلا واسطة فيلزم [illegible] الذاتي المتخلف ولا المحذور اصلا
فان قلت اذا كانت الذات مع الرجحان المستند اليها مقتضيا لوجوب الوجود كان الراجح
واجبا لا ممكنا وقد فرضناه ممكنا قلت الوجوب على ما يلزم من المقتضى هو الوجوب
وجوده اذا اختلف المعنى غير الملتفت الى غيره وههنا قد وجب وجوده مع الملتفت
الى غيره وهو الرجحان الناشي من الذات من حيث هي فلا يلزم ان يكون واجبا لوجوب
ان الذات مع الرجحان المستند اليه اذا كان مقتضيا لوجوب الوجود كان الذات
مبدا لاستحقاق الوجود منه قطعا والا عن يلزم الانفراد او اعتبار تلك
الواسطة المستندة اليه لا انه لا يقع في ذلك فيلزم الممكن مستندة اليه كانت قادحة في
ما قيل من ان الواجب لا يحتاج في الوجود من غير الملتفت الى غيره فتدبره … الكلام

الطرف لذاته فاذا امكن طريان الطرف
الآخر كان ذلك الطرف ممتنعا
لكنه ح

اليه ثم

اليه ثم وجها كون الذات مبدا لاستحقاق الوجود عنه فان لم يكن كذلك هو
حكم بالاستحالة … الى غيره اصلا واما ثانيا فلان قولنا ان السبب الخارجي سببا اولى اذا
كان السبب … اذ لو انتفى ذات السبب مع بقاء الطرفين وهو اولوية المسبب لان
كل واحد من طرفي الممكن اولى في زمان واحد اذ لابد من احتياجهما الى السبب وذلك
غير معقول جاز ان لا يقع بسبب الطرف المرجوح اصلا … المرجوح … يزول
الاولوية المستندة الى الذات لا الفاعل لكنها ايضا امكان وقوع السبب فانه يستلزم امكان
زوال ما بالذات وهو ممتنع لانا نمنع امكان سبب الممكن فانه كما جاز ان يكون علة الممكن
واجبة بالذات كالعقل الاول والموجودات الممكنة المستندة اليها جاز ان يكون علة الممكن
ممتنعة بالذات كعدم العقل الاول وعدم معلولاتها فان عدم العقل علة لعدم المعلول كما هو
واجب بان الطرف المرجوح اذا كان ممكنا كان له سبب قطعا سواء كان ممكنا او
ممتنعا فيتوقف اولوية الطرف الراجح على عدم ذلك السبب فلا يكون مستندة الى الذات
وحدها والمقدر خلافه اقول هذا الجواب في التحقيق تسليم للاعتراض وتغيير للدليل فالاولى
ان يجاب بان الطرف المرجوح لما كان جائز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن اذ لو لم يقتض ذات
الممكن عدم سبب الطرف المرجوح لكان مقتضيا لعدم الطرف المرجوح ثم يكون ممكنا ما فرضناه
ممكنا واذا جاز وقوع سبب الطرف المرجوح بالنظر الى ذات الممكن لا تزول رجحانه على الطرف
الراجح اعني مرجوحية الطرف الاول … بزوال ما كان مقتضى لذات الممكن هف قيل وعلى
انه يجوز رجحان احد طرفيه على الآخر لذاته لا … الى حد الوجوب لكن الرجحان الكثير … وقوع
ذلك الطرف … فلا يمتنع ان يقع وقوع الطرف المرجوح او لا فان امتنع يلزم
خلاف المفروض وان لم يمتنع يتوقف وقوع الطرف الراجح على عدم السبب للطرف المرجوح وهو
امر خارج عن ذات الممكن … وقوع احد طرفيه الراجح على الآخر فلانه فرضناه محتاج الى امر
خارج عن ذاته فلا يكون ذلك الرجحان كافيا وايضا ذلك الرجحان ان اوجب به الطرف الراجح
كان وجوبا بالرجحان غير منتهي اليه وان لم يجب بل امكن وقوعه تارة وعدمه وقوعه
… اخرى فان كان وقوعه بمجرد ذلك الرجحان لزم ترجيح احد طرفيه ومن غير الآخر بلا مرجح
وان اعتبر وقوعه امرا اخر لم يوجد في الزمان الاخر الممكن وقوعه لمجرد رجحانه وقد فرضناه
كذلك هف واذا ثبت ان اولوية احد طرفي الممكن لا يكفي في وقوعه فلا يعرف بثبوت … الاولوية

كان له سبب قطعا وان كان ممتنعا
… جائز الوقوع بالنظر
الى ذات الممكن ح

ان انتفاء سببه

ولا يبعد فيهما اذ المقصود من نفيهما دفع توهم جواز وقوع الممكن بسبب تلك الاولوية
الناشية من ذاته من غير احتياج الى غيره لما يلزم انسداد باب اثبات الصانع وقد حصل
هذا المقصود ولقائل ان يقول لا نجوز ان يكون الامر الخارج عن ذات الممكن الذي
يتوقف عليه وقوع الطرف الراجح عدم سبب المرجح فلنفرض ان الطرف الراجح للممكن هو
الوجود وليس هناك سبب لعدمه فيجوز ان يوجد الممكن من غير احتياج الى موجد فيلزم
انسداد اثبات الصانع وما يقال ان عدم السبب علة لعدمه لان اعدام المعلولات مستندة الى
اعدام عللها عدم سبب العدم وجود لان عدم العدم وجود وقطعي ان [illegible] بوقوع بان
الممكن المفروض ليس معلولا لشيء حتى يكون له مستند الى عدم علته لا يجوز ان يكون
عدمه مستندا الى امر موجود ولكن المسئلة في ان يكون العدم اثر الوجود [illegible] مستقل
يكون اثر المتقدم ولا يكفي الاولوية الخارجية في وقوع احد طرفي الممكن بل لا بد ان يمتنع
لان فرضها لا يكفي الطرف المقابل بعد فرض وقوع الاولوية الخارجية لا يكفي وقوع
الطرف الراجح [illegible] من ان لو وجب وقوع الطرف الاول لم يكن اولوية ما فرضناه
اولوية بل وجوبا واذا امكن وقوع الطرف الراجح مع وجود تلك الاولوية الخارجية فلنفرض
وقوعه معها تارة وعدم وقوعه معها اخرى فان كان وقوعه بمجرد تلك الاولوية لزم
ترجيح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح وان كان وقوعه لامر آخر يوجد في الزمان الاخر
فاما ان يجب مع ذلك الامر وقوع الطرف الراجح [illegible] لا يكفي الا [illegible]
في وقوع الممكن بل لا بد من الوجوب لم يتم [illegible] الكلام الى تلك الاولوية
الاولوية فلا بد من الانتهاء الى الوجوب [illegible] وهذا الوجوب هو وجوب سابق
لانه وجب اولا من علته فوقع والمراد السبق الذاتي لا الزماني [illegible]
الماهية لوجوب الوجود حال كونه معدوما [illegible] بالغير واذا وجد
الممكن [illegible] بسبب كونه موجودا [illegible] وجوب آخر يسمى الوجوب اللاحق و
الضرورة بشرط المحمول لان كل ممكن موجود يجب وجوده بشرط كونه موجودا وكل ممكن
معدوم يجب عدمه بشرط كونه معدوما [illegible] هذا الوجوب قضية فعلية فان كل قضية
يلحقها الضرورة بشرط المحمول والمراد بالوجوب هاهنا اعم من وجوب الوجود ووجوب
العدم فيشمل الامتناع اللاحق ايضا والامكان لانه لازم لماهية الممكن والا لجاز انفكاكه عنها

وانفكاكه لا يجب [illegible] فيلزم الانقلاب ووجوب الفعليات يعني الوجوب
اللاحق في الممكنات [illegible] المقصود بيان ان الوجوب اللاحق لا ينافي الامكان الذاتي
بل الممكن مع وجوبه اللاحق باق على طبيعة امكانه فانه دفع لما قيل من ان وقوع الواجب
لذاته موجود قضية فعلية ولا يخرج فعليته الوجوب اللاحق فيمتنع وجوب لاحق مع انه
لا يبقى معه جواز العدم [illegible] يشعر بان المراد هو وجوب الوجود ولا يلزم كاذبا
[illegible] ان حمل جواز العدم على جواز عدم الوجوب يكون قوله وليس وجوب الفعليات
بلازم لماهية الممكن تكرارا ونسبة الوجوب الى الامكان نسبة تمام الى نقص لان الوجوب
تأكد الوجود وقوته والامكان ضعف فيه والاستعداد ويسمى الامكان الاستعدادي
والامكان الوقوعي ايضا وهو عبارة عن تهيئ الشيء لكمال تحقق بعض الاسباب والشرائط
وارتفاع بعض الموانع قابل للشدة والضعف بحسب القرب من الحصول او البعد [illegible]
على حصول الكثير مما لا بد منه او القليل فان استعداد النطفة للانسانية اضعف من استعداد
العلقة لها وهو اضعف من استعداد المضغة لها واستعداد الجنين للكتابة اضعف من
استعداد الطفل لها ويعدم بعد الوجود [illegible] بالفعل واما باشتداد الاسباب
وعروض الموانع ويوجد بعد العدم بحدوث بعض الاسباب والشرائط وارتفاع بعض
الموانع كالمركبات [illegible] التمثيل لا للحصر فان الممكن [illegible] الامكان الاستعدادي
لا يكون الا بالمادة فكل مادي مركب لكن العكس [illegible] وهو غير الامكان الذاتي
لانه قابل للشدة والضعف كما مر بخلاف الامكان الذاتي ولانه غير لازم لماهية الممكن كما مر
من انه يعدم ويوجد بخلاف الامكان الذاتي ولانه قائم بمحل الممكن لا بالممكن فان امكان
الاستعداد [illegible] للانسانية قائم بمادة النطفة لا بالانسان وامكان الكتابة قائم بمادة الجنين
لا بالكتابة بخلاف الامكان الذاتي فانه انما يقوم بماهية الممكن لا بمحلها ولانه امر متحقق في
الاعيان لانه كيفية حاصلة للشيء [illegible] لافاضته [illegible] على وجود الحادث فيه كالصورة
والعرض او معه كالنفس بخلاف الذاتي فانه اعتبار عقلي لا تحقق له في الاعيان ولانه
يترتب [illegible] بحادث بخلاف الذاتي فانه لا يقتضي وجود رجحان الوجود او
العدم بل كلاهما بالنظر اليه على السواء والوجود ان اخذ غير مسبوق بغيره او
بالعدم فقديم والا فحادث [illegible] الوجود [illegible] الماهية فلا يوصف

بها بحسب القضاف وجودها بها وقد يوصف بهما الوجود فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود
قديم والمسبوق حادث ثم كل من القدم والحدوث قد يؤخذ حقيقيا وقد يؤخذ اضافيا
اما الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير وبالحدوث المسبوقية به ويسمى ذاتيا وقد
يجعل الغير بالعدم فيراد بالقدم عدم المسبوقية بالعدم وبالحدوث المسبوقية به ويسمى زمانيا
وهذا هو المتعارف عند الجمهور واما الاضافي فيراد بالقدم كون ما مضى من زمان وجود الشيء
اكثر مما مضى من زمان وجود شيء آخر فيقال للاول بالنسبة الى الثاني انه قديم والثاني بالنسبة
الى الاول حادث فالقدم الذاتي اخص من الزماني والزماني من الاضافي فان كل ما ليس مسبوقا
بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا ينعكس كما في صفات الواجب وكل ما ليس مسبوقا بالعدم
فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده ولا ينعكس كالاب فانه قديم
بالنسبة الى الابن وليس قديما بالزمان والحدوث الاضافي اخص من الزماني والزماني اخص
من الذاتي فان كل ما يكون زمان وجوده الماضي اقل فهو مسبوق بالعدم ولا ينعكس فان الاب
مقيسا الى ابنه فرد من افراد القديم الاضافي وليس فردا من افراد الحادث الاضافي
مع انه حادث زماني فوجد فرد من افراد الحادث الزماني لا يصدق عليه الحادث الاضافي
فان الاب اذا صدق عليه الحادث الاضافي فذلك انما يصدق اذا قيس الى ما قبله كابيه
مثلا فهناك امران احدهما الاب مقيسا الى ما بعده وهو فرد من افراد القديم الاضافي ولا
يكون فردا من افراد الحادث الاضافي والاخر الاب مقيسا الى ما قبله وهو فرد من افراد
الحادث الاضافي وليس من افراد القديم الاضافي والحاصل ان الاب من حيث انه اب لابنه
فرد قديم اضافي وليس حادثا اضافيا فالاب الماخوذ بتلك الحيثية بعينه مادة افتراق الحادث
الزماني من الحادث الاضافي وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا ينعكس والسبق
الذاتي [illegible] التاخر والعلية اما بالعلية وهو سبق الفاعل المستقل بالتاثير وقد يسمى تلك
العلة التامة كالسبق مع الشرائط التاثير وارتفاع الموانع واما بالطبع وهو سبق ما سواها من
العلل الناقصة سواء كانت فاعلية او غيرها والعلة التامة تعني جميع ما يتوقف عليه الشيء
فهي قد تكون متقدمة على المعلول وذلك اذا كانت هي العلة الفاعلية وحدها كما في البسيط
الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في تاثيره ولا تصور مانع او مع اعتبار رفع معها حيث
شرط او رفع مانع واذا كانت هي العلة الفاعلية مع الغائية كما في البسيط الصادر عن

المختار

المختار سواء اعتبر هناك شرط او لا واما اذا كانت العلة التامة هي الفاعلية مع المادة
والصورة سواء كان هناك علة غائية كما في المركب الصادر عن المختار اولا كما في المركب
الصادر عن الموجب فلا يتصور تقدمها على معلولها لان مجموع الاجزاء المادية والصورية بعين
الاخير والشيء لا يتقدم على نفسه فكيف يتقدم عليها مع انضمام امرين آخرين اليهما قال
صاحب المحاكمات وعندي ان العلة التامة ليست معتبرة في التقدم بالعلية بل المعتبر فيه
التقدم العلة الفاعلية بل علية قول الشيخ في مثاله اذا كان وجود هذا عن آخر فان لم يوجد الغير حتى
هو العلة الفاعلية وفي مثاله حركة اليد وحركة المفتاح وحركة اليد لا تستقل بالعلية على
المتاخر كالامع الطبع انتهى كلامه اقول فيه نظر لان العلة الفاعلية وان لم تستقل بالعلية
ومقدم ما سوى العلة التامة عليه من سائر العلل الناقصة تقدم بالطبع وعلى ما ذكره يلزم ان الفاعل
ايضا اذا لم يكن مستقلا بالتاثير تقدمه بالطبع وما ذكره موافق لكلام المصنف في شرحه للاشارات
حيث قال ثم لا يخلو اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده يفيد وجود المحتاج
او لا يكون فالمحتاج باعتبار الاول متاخر بالعلية وهو حركة المفتاح بالقياس الى حركة اليد
وباعتبار الثاني متاخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى الواحد وكالمشروط بالقياس الى
الشرط والتاخر بالعلية لا ينفك عن المتقدم بالعلية في الزمان فان ارتفاع كل واحد منهما يجتمع
مع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا لعدم العلة الا ارتفاع العلة غير منعكس واما التاخر
بالطبع فيستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتاخر واما
المتاخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم انتهى كلامه وهو غير خاف ان الكلام الشيخ فان قوله
اذا كان وجود هذا عن آخر فنقول معناه اذا كان وجوده صادرا عن آخر فانما يقصد وجود
الصادر عن الآخر اذا كان الآخر مستجمعا لشرائط التاثير وارتفاع الموانع ويحمل ايضا قول الشيخ
المذكور بان المراد تقدم حركة اليد مع جميع ما لابد منه في وجود الشرائط وارتفاع الموانع وعدم
الاخيرين المتقدمين اعني التقدم بالعلية والتقدم بالطبع المشتركان في معنى واحد هو التقدم
بالذات وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج وربما يقال المعنى المشترك تقدم بالطبع ويخص التقدم
بالعلية باسم التقدم بالذات والشيخ استعملها في قاطيغورياس الشفاء ويطلق الاول ايضا على
حصص التقدم الذاتي لجواز التشريك معنا الى كل ذلك [illegible] يقال ذات للاثنين وهو ذات هو الاخر
ويطلق على ما احتاج له ذات الاخر اليها سواء فرضا [illegible]

فان حركة اليد ليست علة تامة لحركة
المفتاح ضرورة توقفها على اليد
وعلى العضلات وعلى المفتاح
ح

ذاته وحقيقته من حيث هي بخلاف التقدم بالعلية فانه يحكم باعتبار الوجود والا فالمعلول بحسب ماهيته في
نفسها ولا توقف ادراكه بالتقدم بالعلية ماسوى تقدم الجزء على الكل من تقدم المتبوع التابع على المحتاج
او بالزمان وهو ان يكون السابق قبل المسبوق قبلية لا يجامع القبل معها البعد كسبق
موسى على عيسى عليهما السلام او بالرتبة وهو ما يكون فيه الترتيب من المبدأ الى المسبوق معتبرا
فيه وهي ينقسم الى الحسية كما بين الامام والمأموم والعقلية كما بين الاجناس والانواع
الا ان هذه المرتبة على سبيل التصاعد والتنازل وكذلك السبق بالرتبة بحيث يصير المتقدم
متاخرا وبالعكس فانه اذا جعلنا المبدا مبدا انتهى من المحراب يكون الصف الاول متقدما
على الصف الاخر وقد يبتدئ من الباب فينعكس الحال وعلى هذا القياس حال الاجناس
فانك اذا جعلت الجوهر مبدأ كان الجسم متقدما على الحيوان وان جعلت الانسان مبدأ كان بالعكس
او بالشرف وهو ان يكون للسابق زيادة كمال ليس للمسبوق كتقدم العالم على المتعلم او ابي بكر
واثبت المتكلمون قسما آخر من السبق مغايرا للوجوه الخمسة المتقدمة كما لاجزاء الزمان بعضها
على بعض كسبق الامس على اليوم واليوم على الغد فانه ليس بالعلية ولا بالطبع لان اجزاء
الزمان متشابهة في الحقيقة فلا يكون ان يحتاج بعضها الى البعض او بالعكس فلا علية ولا طبيعة
بينها يجب الاحتياج ولا يحسب تشخصها ايضا لان الزمان متصل واحد فلا يكون اجزاؤه
الا مفروضة وما يقال من ان السابق والمسبوق في هذا النوع من السبق يجوز اجتماعهما
بل يجب في اجزاء الزمان ما لا يتخيل اجتماعهما اقول مدفوع بان ذلك غير لازم كما في
العلة المعدة فانه سبق للعلة غير الفاعل المستقل بالتاثير وهو سبق الى مثل ذلك سبق
بالطبع ولكن عدم اجتماع المعلول ولا بالشرف لان اجزاء الزمان متشابهة بالفعل و
لا بالرتبة لانه ليس بين اجزاء الزمان ترتيب حسي ولا عقلي ولا بالزمان والا لزم للزمان زمان و
واجيب بانه يجوز ان يكون بالرتبة فان الامس سابق على اليوم في الرتبة اذا ابتدئ من
طرف الماضي وبالعكس اذا ابتدئ من طرف المستقبل ورد بان السابق بالرتبة حيث
كانت قبلية يجامع المسبوق في الوجود واجزاء الزمان ليست كذلك اقول السبق بالرتبة
على ما عرفت من تعريفها هو عبارة عن كون السابق اقرب من المسبوق الى مبدأ معين وهو
ان السابق يجامع المسبوق في الوجود فذلك امر خارج عن مفهومه الا يجوز ان يكون عرضا
منافيا لا يقال السبق فانه يجامع المسبوق فسبقه سبق زماني لانا نقول السبق الزماني

ايضا راج

ايضا راجع الى السبق بالرتبة فان وجود زيد انما يكون سابقا على وجود عمرو سبقا
زمانيا لان الزمان لوجود زيد كان سابقا على الزمان لوجود عمرو لكن سبق زمان وجود
زيد على زمان وجود عمرو سبق بالرتبة كما ذكرناه وذهب الحكماء الى انه عائد الى السبق
الزماني فانه كالعبارة عن ان يكون السابق قبل المسبوق قبلية لا يجامع القبل معها
البعد وهذا المعنى ان عرض لغير اجزاء الزمان كان بتوسط زمان مقارن للسابق و
المسبوق وان عرض لاجزاء الزمان لم يحتج الى زمان مغاير لها وذلك لان السبق واللحوق
بهذا المعنى من الاعراض الذاتية الاولية للزمان وعروضها لغيره بواسطة فهما يعرضان
لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولغيرها ثانيا وبالعرض يدل على ذلك انه اذا قيل وجود
زيد متقدم على وجود عمرو اتجه ان يقال لماذا قلت انه متقدم عليه فلو اجيب بان وجود
زيد كان مع الحادثة الفلانية ووجود عمرو مع الحادثة الاخرى وتلك الحادثة كانت متقدمة
على هذه الحادثة اتجه ايضا ان يقال لماذا قلت ان تلك متقدمة على هذه فلو اجيب بان
تلك كانت امس وهذه كانت اليوم والامس متقدم على اليوم لم يتجه ان يقال لماذا
قلت انه متقدم اقول وفيه بحث اما اولا فلانا لو عرفنا السبق الزماني بما ذكروا من غير
اعتبار امر آخر معه لوجب ان يكون السبق للعلة المعدة على معلولها ايضا سبقا زمانيا
لان لها ايضا قبلية لا يجامع القبل معها البعد واما ثانيا فلان انقطاع السؤال عند قولك
امس متقدم على اليوم انما هو لان التقدم على اليوم ماخوذ في مفهوم لفظ امس كما ان التاخر
عن اليوم ماخوذ في مفهوم لفظ الغد فلو قيل لماذا قلت امس متقدم على اليوم كان كما لو قيل
لماذا قلت ان الزمان المتقدم متقدم على الزمان المتأخر وهذا مما يعد سخيفا وكما ان
انقطاع السؤال عند قولنا تلك كانت في الزمان المتقدم وهذه كانت في الزمان المتأخر
لا يدل على ان التقدم عرض اولا للزمان فكذا انقطاع السؤال المذكور عند ما ذكرتم لا يدل
عليه ولو سلم فانما يدل على كونه عرضا اوليا بمعنى عدم الواسطة في الاثبات لا في الثبوت
وذلك هو المطلوب كما لا يخفى وهذا التقسيم من المتقدم من المباحث كثيرة بين الحكماء والمتكلمين منها
ان الحكماء لما جعلوه راجعا الى التقدم الزماني ادعوا ان الزمان المستمر لا يتقدم الحركة و
الحركة اذ لو كان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا فيلزم وجود الزمان
حال عدمه والمتكلمون لما جعلوه قسما برأسه جوزوا تقدم عدم الزمان على وجوده تقدما

يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتأخر من غير ان يكون مع عدم الزمان زمان والحكماء يسمونها
والمكان زمانيا فاورد فى وجه الضبط المتقدم اما ان يكون مع المتأخر فى الوجود اولا كاجتماع فان لم
يكن معه فهو التقدم بالزمان وان جامع فاما ان يكون بينهما ترتب اولا والاول التقدم
بحسب الرتبة والثانى اما ان يكون بينهما احتياج اولا والثانى التقدم بالشرف والاول
اما ان يكون المحتاج اليه علة تامة للمحتاج اولا والاول التقدم بالعلية والثانى التقدم بالطبع
اقول يرد عليه انه لا يكون تقدم العلة المعدة على معلولها تقدما بالزمان لا بالطبع
فالاولى ان يقال المتقدم اما ان يحتاج اليه المتأخر فان كان كافيا فى وجوده فالتقدم بالعلية والا
فبالطبع وان لم يحتج اليه فان لم يمكن اجتماعهما فى الوجود فالتقدم بالزمان وان امكن
فان اعتبر بينهما ترتب فبالرتبة والا فبالشرف واذ قد عرفت اقسام السبق [illegible] فى التقدم
ايضا لانه مضايف للسبق فاذا عرفت السبق بعرف تلك الاقسام بالقياس الى آخر
ومن لا فوقانى هو مضايف لذلك السبق بلا اشتباه ودع اقسام المعية فلا خفاء فى المعية [illegible]
سواء كانت عقلية كما هو بين متساويين او الحقيقي فى مرتبة واحدة من المفهومات المرتبة فى
العموم والخصوص او حسية كما هو بين شيئين وكذا فى المعية بالشرف وهو ظ واما فى المعية
بالطبع العارضة للعلتين الناقصتين لمعلول واحد كجزئين لشئ واحد فانهما فى العلية معا
لذلك الشئ او العارضة لمعلولى علة واحدة ناقصة كالمشروطين بشرط واحد فانهما
معا ايضا فى المعلولية لتلك العلة الناقصة واما فى المعية بالعلية العارضة لعلتين مستقلتين
لمعلول واحد بالنوع لا بالشخص لامتناع توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد
بالشخص او العارض لمعلولى علة واحدة مستقلة مطلقا على راى المتكلمين واذا اختلف
مجتمعان على راى الحكماء واما المعية الزمانية على راى المتكلمين واما المعية الزمانية على
راى الحكماء والمعية الذاتية على راى المتكلمين ففيهما نظر اذ لا ان المعية عبارة عن سلب
التقدم والتأخر والمعنى الذى ينسب اليه التقدم والتأخر وقيل المعية فى القسم السادس
اعنى معية اجزاء الزمان بالذات غير معقول اقول ان المتكلمين لا يجوزون السبق
الذاتى فى اجزاء الزمان بل يقولون عدم الزمان سابق على وجوده سبقا ذاتيا فلا يلزم
من عدم تحقق المعية فى اجزاء الزمان عدم تحقق المعية الذاتية على رايهم وتقوليته بالتشكيك
اختلفوا فى ان مقولية السبق على هذه الاقسام بالاشتراك اللفظى او بالاشتراك

المعنوى

المعنوى على سبيل التشكيك وهذا هو المختار عند الله فانهم اشتراك بمعنى الاقسام
فى معنى السبق لكن لا على سبيل التساوى فان السبق بالعلية اولى بالسبق من السبق بالطبع
وذلك لان الاحتياج الى العلة المؤثرة اقوى واكمل من الاحتياج الى علة غير مؤثرة
بخلاف [illegible] لكون الاول اكمل وهكذا حال السبق بالعلية والسبق بالطبع
او نقول بمفهوم السبق من غيرهما كالسبق بالشرف والرتبة وبالزمان اولى وكذا فى المتقدم
الى آخره لان فيهما تفاوتا [illegible] كالسبق بالعلية والسبق بالطبع ولذلك قيل
سبقان [illegible] وتحفظ الاضافة [illegible] اى انواع التشكيك وهى
التشكيك بالاولوية والتشكيك بالاقدمية والتشكيك بالاشدية بعد ما كان احد السبقين
بالاضافة الى السبق [illegible] بانواع التشكيك كلا او بعضا ان كان احد السبقين اول
بمفهوم السبق من السبق الآخر كان [illegible] الذى هو مضايف للسبق الاول بالاضافة الى
التأخر الذى هو مضايف للسبق الثانى موصوفا بذلك النوع من التشكيك يعنى لو كان
التأخر الاول اولى بمفهوم التأخر من التأخر الثانى وهكذا الحال فى الاقدمية والاشدية
فالاضافة بين السبقين اذا كان بنوع من انواع التشكيك كانت تلك الاضافة
محفوظة بين مضايفيهما اعنى التأخرين وحيث وجد التفاوت فى مقولية السبق على افراده
يشمع [illegible] لكن لا قسام [illegible] على امتناع اختلاف الذاتيات [illegible] التشكيك وقد مر
ما فيه والتقدم والتأخر [illegible] زمانى او مكانى او غيرهما [illegible] اذا نظرت الى المبدأ حيث
هى هى لم يكن متقدما على غيرها ولا متأخرة وانما يعرض لها التقدم والتأخر باعتبار امر خارج عنها
اما زمان كالتقدم بالزمان او مكان كالتقدم بالمكان او غيرهما كالتقدم
فى التقدم بالشرف او حاجة كما فى التقدم بالعلية او بالطبع هذا خلاصة ما يقال والاشكال
فى القسم السادس اعنى التقدم بالذات فان عروض التقدم بحسب الاجزاء والاجزاء
المفروضة انما هو لذاته لا لامر آخر والتقدم والحدوث حقيقيتان لا اضافيان وقد مر
انهما قد يوصفان حقيقى [illegible] اضافى [illegible] كل منهما يراد به
معنيان احدهما [illegible] ذاتيا والاخر [illegible] قد يتوهم ان الزمان معتبر فى مفهوم الزمانى كما انه
معتبر فى مفهوم [illegible] فلا داعى لدفع هذا التوهم [illegible]
فيها الزمان ويمكن ان يراد بالحق [illegible] بل المجازى فان الله [illegible] كل من القدم والحدوث

معنيين احدهما وهو المسمى بالزمانية حقيقة لغوية كما في اهل اللغة لا يفهمون منها الا هذا المعنى
والثاني ما وهو المسمى بالذاتي مجاز لغوي لانه مصطلح اهل الكلام والا تسلسل ... وعبر
الزمان فيه مفهوم الحدوث كما يقال هو كون وجود الشيء مسبوقا بجميع الازمنة الا
لزم التسلسل لان الزمان اما قديم او حادث لا اشتباع الحكم منهما ... على التقديرين يلزم
ان يكون للزمان زمان او وجوده ... ولا يجري التسلسل في اعتبار الزمان في مفهوم القدم
والحدوث الزمانيين لانه لا يصح الحكم منهما كما لا يخفى ... ان مفهوم القدم هو ان
لا يكون وجود الشيء مسبوقا بعدمه في زمان ... وصف الزمان بالقدم بعد العزم مع
اعتبار الزمان فيه ... بان الزمان معتبر في مفهوم القدم مسلوبا لا ايجابا والمراد
اعتباره منفيا فيلزم التسلسل ... الاشكال والحدوث الذاتي متحقق قطعا لان الحدوث
الذاتي عبارة عن مسبوقية وجود الشيء بالغير ولا شك ان وجود الممكن مسبوق بوجود
علته فتحقق الحدوث الذاتي بهذا المعنى مكشوف لا يحتاج الى بيان ... الكلام في جانب
الممكن لذاته غير مقتض للوجود ولغيره مقتض له فما بالذات مقدم على ما بالغير
لان ارتفاع حال الشيء في ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يستلزم ارتفاع ما للذات
بحسب الغير واما ارتفاع ما له بحسب غيره فلا يستلزم ارتفاع ما له بحسب ذاته فيقدم ما بالذات
على ما بالغير فاذن وجود الممكن مسبوق بلا اقتضائه للوجود وهذا هو الحدوث الذاتي
ورد بان غاية ما ذكره في اثباته ان ارتفاع حال الذات يستلزم ارتفاع حاله بحسب
الغير دون العكس ولا يلزم منه تقدم الاول على الثاني الا اذا ثبت ان ارتفاعه بحسب الارتفاع
وذلك ممنوع اذ لو كان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته سببا موجبا لارتفاع
ذاته لكان ارتفاع ذاته بسبب موجب لارتفاع حاله بحسب الغير لكن الاول ظاهر البطلان
لان ارتفاع الذات هو السبب لارتفاع حاله بحسب الذات دون العكس وان كان
الاستلزام حاصلا من الطرفين والقدم والحدوث اعتباران عقليان اذ لو وجدا
لكان الحدوث حادثا والا لزم وجود الصفة قبل وجود موصوفها ولكان القدم قديما و
الا لزم حدوث القديم لان القدم صفة لازمة لذات القديم اذ لا يتصور ان ذات القديم
لم يتصف بالقدم ثم اتصف به واذا كانت الصفة اللازمة مسبوقة بالعدم كان ملزومها كذلك
فحينئذ ننقل الكلام الى قدم القدم وحدوث الحدوث حتى تتسلسل في القدم والحدوث الزمانيين

بان يقال هو كون وجود الشيء مسبوقا
بعدمه في الزمان وفي مفهوم القدم
مع

اما القدم

اما القدم والحدوث الذاتيان فانه وان امكن اجراء هذا الدليل في الحدوث الذاتي بان
يقال لو كان الحدوث الذاتي موجودا لكان حادثا ذاتيا لانه مسبوق بوجوده سبقا
ذاتيا وهكذا ينقل الكلام حتى يتسلسل لكن لا يمكن اجراؤه في العدم الذاتي لانه لا يصح ان
يقال لو كان العدم الذاتي موجودا لكان قديما بالذات ولكن ان يقال مفهوم القدم
الذاتي هو عدم المسبوقية بالغير فاتصافه اجزاء منه فكل ما كون العدم جزء من مفهومه لا يكون
موجودا ولا يخفى ان ... ان نقول ان التسلسل انما يلزم في اتصاف شيء بالقدم او
الحدوث لا من كونهما موجودين فان لزوم التسلسل ... وان كانا اعتباريين بيان ذلك
انه لو اتصف شيء بالقدم لكان اتصافه به ايضا قديما اي ليس مسبوقا بعدم الاتصاف والا
لزم اما عدم قدم ذات القديم او انفكاك صفة القدم عنه وكلاهما محال وكذلك نقول لو
اتصف شيء بالحدوث لكان اتصافه به ايضا حادثا والا لزم قدم الحادث ولا يذهب
ان الاتصاف بان القدم عبارة عن لا مسبوقية وجود الشيء في نفسه بعدمه في نفسه كما ان
الحدوث عبارة عن مسبوقية وجود الشيء في نفسه بعدمه في نفسه وان مسبوقية الاتصاف به
فليس كذلك حدوثا كما ان لا مسبوقية به ليس قدما والحاصل ان وجود الشيء في نفسه هو
الذي يتصف بالقديم والحدوث لا وجود الشيء لغيره فانه في الاصطلاح لا يسمى قديما ولا
حادثا الا ان تسمية هذا الغير بالقدم او الحدوث بحسب الاصطلاح لا دخل له في لزوم التسلسل
اذ له ان نقول لو اتصف شيء بالقدم لزم عدم مسبوقية الاتصاف ثم هذا الاتصاف ايضا
يلزم ان لا يكون مسبوقا بعدم الاتصاف وهكذا حتى يظهر التسلسل في عدم مسبوقية الاتصاف
بعدمه سواء سمي قديما او لا وكذا الكلام في الحدوث اجاب العلامة بانهما ينقطعان اي ينقطع
سلسلتهما بانقطاع الاعتبار يعني لما كان تحققهما بحسب اعتبار العقل ترتب سلسلتهما
بما اعتبرها العقل لكن العقل لا يقوى على الاعتبارات الغير المتناهية فينقطع السلسلة
بحسب انقطاع الاعتبار ويصدق القضية المنفصلة الحقيقية المانعة من الوجود فان قولنا
الموجود اما ان يكون مسبوقا او لا يكون ... الايجاب وكذا يصدق المنفصلة
الحقيقية من الوجوب الذاتي والغيري في الوجود اذ كل موجود اما واجب بالذات
او واجب بالغير على سبيل منع الجمع والخلو اما منع الجمع فلما مر من ان الواجب بالذات
لا يكون واجبا بالغير واما منع الخلو فلان كل موجود اما واجبا بالذات او ممكنا بالذات

فالممكن

والظاهر ... ح

يعني بعدم الاتصاف والاتصاف قديم
مبدأ المعنى ... مسبوقية الاتصاف
بعدم الاتصاف فتح

والممكن لابد ان يجب وجوده من علته والا لم يوجد على ما سبق فيكون واجبا بالغير فيحتمل
صدق الوجوب الذاتي على المركب ولا يكون الذاتي جزءا من غيره ولا يزيد وجوده عليه
والا لكان ممكنا يعني ان الواجب بالذات لو ارادت بحثه اشتغال كل منها يستلزم امكانه لا لان
انه لا يكون مركبا لا من اجزاء متمايزة بحسب الخارج ولا من اجزاء متمايزة بحسب الذهن والا
احتاج الواجب لذاته في ذاته وفي وجوده الى جزئه بحسب نفس الامر وجزء الشيء غيره والمحتاج الى الغير
في نفس الامر ممكن وفيه بحث لان الممكن هو ما يحتاج في وجوده الخارجي الى غيره او
الموجود في الخارج اما ان يحتاج في وجوده الخارجي الى غيره وهو الممكن او لا وهو الواجب
فلو فرض تركب الواجب من اجزاء عقلية لزم احتياجه الا في الممتنع الذهني الى جزئه الذهني
وهو لا يستلزم امكانه قيل لو كان مركبا في العقل والممكن مركبا في الخارج لزم ان يكون
حكم العقل بالتركيب جهلا ولا عبرة به وايضا لزم ان يكون للبسيط في الخارج صورتان
عقليتان متغايرتان لكونهما مطابقتين لذلك البسيط وهو ممتنع بالضرورة فان مطابقة احدى
الصورتين المتغايرتين ينافي مطابقة الاخرى له بالبديهة واجيب اما عن الاول فبان
الكلام في تصور الاجزاء والا لحكم فيه بغير مطابقته ولا مطابقة وانما يلزم الجهل لو حكم بانها
متمايزة في الخارج ولا نحكم بذلك واما عن الثاني فبانا لا نسلم استحالة ان يكون للبسيط صورتان
كما ذكر وانما يلزم ذلك لو كانت من جميع الوجوه وهو ممنوع لان الكلام في الصور الخيالية كالشخص على
البعد والقريب في المرآة فان صورتين متغايرتين من الصور الخيالية يصدقان على شخص
واحد بسيط فلذلك ليس يمنع وبهذا الى ان يكون في الاجزاء العقلية ايضا كذلك ولو علمت
ان هذه صورة عقلية مماثلة للصور الخيالية ينتزعها العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات
يعرض للنفس وشروط مختلفة فيقتضي تلك الاستعدادات من مشاهدة جزئيات اقل او
اكثر والتنبه لمشاركات ومباينات بحسبها لم يستبعد ان يعقل النفس صورة مطابقة
لشخص بخصوصه واخرى يطابقه وبنوعه واخرى يطابقه وبجنسه ولا يقال لو كان
الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهية ذلك الشيء لان لكل ماهية ما سواه متنقضة
لامكان الوجود بناء على برهان التوحيد فلو شارك غيره في ماهية ذلك الشيء لكان ممكنا
واذا لم يشارك الغير في ماهية من الماهيات لم يحتج الى ان ينفصل عن غيره بفصل فيه
لم يكن مركبا في العقل لانا نقول يجوز ان يكون له جنس منحصر فيه نوعه بحسب الخارج وان

كان له

كان له انواع كثيرة بحسب العقل وبرهان التوحيد لا ينافي ذلك وايضا لا يجوز ان يكون
مركبا من امرين متساويين الثاني ان الواجب لا يكون جزءا من غيره على معنى انه لا
يمكن ان يحصل منه ومن شيء اخر جميع اليه حقيقة واحدة وحدة حقيقية بحيث يكون
المجموع بحسبها واحدا وذلك لان احدهما ان لم يكن حالا في الاخر امتنع ان يحصل منهما
حقيقة واحدة متحصلة وهذا ضروري وان كان احدهما حالا في الاخر فلا يخلو اما ان
يكون الواجب حالا في الاخر او بالعكس والاول ممتنع لان الواجب مستغن عن
غيره والمستغني عن الغير لا يمكن حلوله في غيره بديهة والثاني ايضا ممتنع لانه لو كان المحل
هو الواجب وهو مستغن عن الحال يكون الواجب هو الموضوع والامر الاخر هو العرض
فلم يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة بل غايته ان يحصل منهما حقيقة اعتبارية واعترض بان
كون المحل عرضا للمركب اعتباريا انما يلزم اذا كان جزء المحل حالا في الواجب بعده
واما اذا كان الواجب مع غيره جوهرا ماديا وحل فيها الجزء الصوري فلا يلزم ما ذكر كما في
العناصر المجتمعة التي يحل فيها الصور النوعية المقاربة لمواليد الثلاثة ودعوى الاجتماع والانفصال
بين الاجزاء المادية غير مسموعة الثالث ان الواجب لا يزيد وجوده عليه والا
لكان الوجود صفة له لانه ان لم يقم الوجود به لم يكن موجودا وان كان قائما به يكون صفة له
والصفة تفتقر الى موصوفها الذي هو غيرها والمفتقر الى الغير ممكن فله مؤثر والمؤثر فيه
لا يكون حقيقة الواجب والا تقدمت عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها فاما ما
بهذا الوجود فيتقدم الشيء على نفسه واما بغير هذا الوجود فيكون الواجب موجودا
مرتين ثم الكلام في ذلك الوجود كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وان كان المؤثر فيه غير
الواجب لزم امكان الواجب ضرورة افتقاره في وجوده الى غيره واجيب بانه ان
اراد ان الوجود يقوم بذات الواجب قياما خارجيا كقيام الاعراض بموضوعاتها فلا نسلم
قوله ان لم يقم به الوجود لم يكن موجودا وان اراد بالقيام مجرد اتصاف الذات فلا نسلم
قوله والمفتقر الى الغير ممكن انما ذلك اذا كان المفتقر [illegible] عينه خارجية والوجود [illegible]
المعقولات كما تقدم وسيأتي ايضا لا يقال في ذلك هو الوجود المطلق وكلامنا في الوجود
الخاص لانا نقول لابد من دليل على ان هناك وجودا خاصا وراء الوجود المطلق
وحصته في [illegible] انه ليس من المعقولات الثانية لا يقال معناه ان وجوده ليس بصفة

موجودة زائدة على ذاته فيتم كلامه قلنا لا يلزم من ذلك ان له وجودا خارجيا عينيا
زائدا مع انه مقصود لم الاصل لجواز ان يكون صدق ذلك المدعى باشتقاق الوجود عينا
لا تحققه مع عدم زيادته وايضا فافتقار الوجود الى الماهية التي تقوم بها تحقق وجوبه ولا
لا تقتضي امكانه كيف لا ولا معنى لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى الذات التي قام
بها الوجود من غير احتياج الى غير تلك الذات فان الوجوب قد يوصف به الماهية
وقد يوصف به الوجود فاذا وصفنا به الماهية كان معناه انها لذاتها تقتضي الوجود و
اذا وصفنا به الوجود كان معناه انه يتحقق بذات الماهية من غير احتياج الى غيرها واعلم
ان هذا الوجه هو معتمد الحكماء في اثبات هذا المطلب قد تحقق كيف يندفع عنه هذه الاجوبة
بان يقال انه لو كان وجوده تعالى زائدا على ذاته لزم ان يتصف به ذاته في نفس الامر
والا لم يكن موجودا فيها واتصاف الشيء بالوجود لابد له من علة بها يصير متصفا بالوجود و
يساق الكلام الى اخر الدليل ولقوة هذا الدليل وضعف الاجوبة عنه على ما سيجيء مال بعض
المتأخرين المتكلمين ومنهم الصدر الى مذهبهم او لوقت يمكن [illegible] بان المحوج الى العلة
هو الامكان كما سبق تحقيقه فان اتصاف شيء بامر اذا كان ممكنا وكان ذلك
الشيء بحيث يجوز ان يتصف بذلك الامر ويجوز ان لا يتصف به فلم يكن بد هناك من
علة يجعل ذلك الشيء متصفا بهذا الامر فان الثوب لما جاز ان يتصف بالبياض و
جاز ايضا ان لا يتصف به احتاج الى علة يجعله ابيض وكذا ذات زيد لما جاز ان يتصف
بالوجود وجاز ايضا ان لا يتصف به احتاج الى علة يجعله متصفا بالوجود واما اذا كان
اتصاف شيء بامر ممكنا بل واجبا او ممتنعا فلا حاجة هناك الى علة فان اتصاف الاربعة
بالزوجية لما كان واجبا ولم يجز ان لا يتصف بها لم يكن هناك حاجة الى علة يجعلها متصفة
بها واذا تمهد هذا فنقول ذات الواجب تعالى لما وجب اتصافه بالوجود ولم يجز ان لا
يتصف به لم يكن هناك علة بها يصير متصفا بالوجود فان [illegible] ان يرجع احد
الطرفين المتساويين على الاخر فاذا لم يكن هناك طرفان متساويان فلا حاجة الى علة
ترجح احدهما ولا يقال ان الوجوب يقتضي ثبوت وجوده فمعناه ان ذاته بحيث لا يمكن
ان لا يتصف بالوجود ولا في ذلك اقتضاء وتأثير ولهذا قال بعض المحققين صفات
الواجب تعالى لا يكون اثارا له وانما يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات وعروض الوجوه

الاول

الاول ان الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب تعالى غير معلومة اتفاقا وغير
المعلوم غير المعلوم الثاني ان الوجود مفهوم واحد مشترك بين الواجب والممكن
على ما سلف فهو من حيث هو اما ان يقتضي العروض او اللاعروض او لا هذا ولا ذاك
والاول يقتضي العروض في الواجب والثاني يقتضي التجرد في الممكن والثالث يقتضي
ان يكون كل من العروض واللاعروض لعلة فتجرد الواجب لعلة فيفتقر الواجب اليها
فيكون ممكنا هف واجيب بان المحتاج الى العلة هو العروض واما اللاعروض فلا يحتاج الى
علة بل يكفيه عدم سبب العروض واورد عليه بانه يحتاج الواجب الى عدم علة العروض
وهو غيره فيلزم افتقار الواجب الى غيره هف او يحتاج الواجب الى عدم نفسه لان علة
عروض الوجود هو الواجب نفسه الثالث ان الواجب مبدأ للممكنات كلها فان كان
هو الوجود وحده يلزم ان يكون كل وجود مبدأ لجميع الممكنات ومنها [illegible] او ان
يكون وجود زيد علة لنفسه ولعلله ايضا وان كان هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركب
المبدأ بل عدمه ضرورة ان احد جزئيه وهو التجرد عدمي وان كان بشرط التجرد لزم جواز
كون كل وجود مبدأ لكل وجود الا انه تخلف عنه لانتفاء شرط المبدائية وحصول [illegible]
كون الشيء مبدأ لنفسه ولعلله ممتنع بالذات لا بواسطة انتفاء شرط المبدائية الرابع
ان الواجب يشارك الممكنات في الوجود ويخالفها في الحقيقة وما به المشاركة غير ما
به المخالفة فيكون وجوده مغايرا لحقيقته الخامس ان الواجب ان كان نفس الكون في
الاعيان اعني الوجود المطلق لزم تعدد الواجب ضرورة ان وجود زيد غير وجود عمرو
وان كان هو الكون مع قيد التجرد لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد مع انه امر عدمي
لا يصلح جزءا للواجب او بشرط التجرد لزم ان لا يكون الوجود واجبا لذاته بل بشرط التجرد
هو التجرد وان كان غير الكون في الاعيان فان كان بدون الكون فمن الضرورة انه لا
يعقل الوجود بدون الكون وان كان مع الكون فاما ان يكون داخلا فيه ويلزم ضرورة
امتناع تركب الواجب او خارجا عنه وهو المط لان معناه زيادة الوجود على ما هو
حقيقة الواجب والجواب عن هذه الوجوه كلها انه لا نزاع في زيادة الوجود المطلق على
ذات الواجب وانما النزاع في ان ذات الواجب هل هو وجود خاص من افراد الوجود
المطلق اولا وما ذكروا من الوجوه انما يدل على زيادة الوجود المطلق لا على ان ذات

الواجب ليس وجودا خاصا فانا نقول الوجود الخاص هو الذي يدعيه انه عين ذات
الواجب والوجود المعلوم هو الوجود المطلق المقول بالتشكيك واما الوجود الخاص به
فلا نسلم انه ليس بمعلوم كما ان ذاته ليس بمعلوم ايضا فلا دلالة للوجه الاول من تلك الوجوه
الا على ان الوجود المطلق ليس عين حقيقة الواجب وكذا نقول الوجود المطلق مما لا يقتضي
العروض ولا اللاعروض واما المقتضي لعدم العروض هو الوجود الخاص الذي هو عين حقيقة
الواجب فلا يلزم احتياج الواجب في تجرده الى غيره وانما يلزم ذلك ان لو كان حقيقة
الواجب هو الوجود المطلق وكذا نقول مبدأ الممكنات هو وجود خاص مخالف لسائر
الوجودات فلا يلزم ان يكون كل وجود مبدأ كذلك وانما يلزم ذلك ان لو كان المبدأ هو المطلق
الوجود وكذا نقول ان ما به المشاركة هو الوجود المطلق والحقيقة هو الوجود الخاص وهو
المتنازع فيه وكذا نقول ذات الواجب نفس الكون الخاص لا في الكون الذي لا كان
ولا يلزم التعدد في الواجب وانما يلزم ذلك ان لو كان نفس الكون المطلق والله اجاب
عن الوجه الاول واكتفى به ليقاس عليه الباقية السادس ان الوجود طبيعة نوعية لاجتماع
كونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل والطبيعة النوعية لا تختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها
ما يجب للآخر وعلى هذا المنهج كثير من القواعد كما سيأتي فالوجود ان اقتضى العروض
او اللاعروض لم يختلف ذلك في الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما كان تجرد
الواجب لغيره ولزم افتقاره الى الغير والجواب ان صدق الوجود على افراده
صدق عرضي وليس هو طبيعة نوعية بالقياس الى افراده على ما سلف ووحدة
المفهوم لا يوجب ذلك لجواز ان يصدق مفهوم واحد على اشياء مختلفة الحقيقة
بجواز اختلاف جزئياته في العروض وعدمه فان النور يصدق على نور الشمس وغيره
مع انه يقتضي ابصار الاعشى بخلاف سائر الانوار فيجوز ان يكون الوجودات
الخارجية متخالفة في الحقيقة بحيث يقتضي وجوب الواجب التجرد ويمتنع عليه المقارنة والممكن
بالعكس مع اشتراك الكل في صدق مفهوم الوجود المطلق عليها صدقا عرضيا السابع
ان الوجوب الذاتي اضافة يقتضي في الواجب طرفين احدهما الماهية والآخر الوجود لانه
عبارة عن اقتضاء الماهية الوجود فيكون وجوده زائدا على ماهيته والجواب عنه قد مر
مستقصى واعترض على دليل الحكماء بان العلة متقدمة على معلولها ان هذا التقسيم للوجود

ثم لم لا يجوز ان يكون المؤثر في الوجود هو نفس الماهية من حيث هي ومتقدمة ذاتا لا وجودا
كتقدم الجزء الاخير من المركب بالنسبة اليه وايضا لو تم دليلكم هذا لزم ان لا تكون ماهية الممكن
قابلة للوجود والا لتقدمت عليه بالوجود بالضرورة فما هو العذر على حصولها الى آخر ما ذكرتم
بعينه ورده المصنف بان الكلام فيما يكون مؤثرا في الوجود وبديهة العقل حاكمة بوجوب
تقدمها عليه بالوجود واما تأثير الماهية من حيث هي في الوجود فغير معقول فان العقل
ما لم يلاحظ كون الشيء موجودا امتنع ان يلاحظ كونه مبدأ للوجود ومفيدا له والنقض بالقابل ظاهر
البطلان فان قابل الوجود مستفيد له فلا بد ان يلاحظه العقل خاليا عن الوجود اي غير معتبر
فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل بل وعن العدم ايضا لئلا يلزم اجتماع المتنافيين
بخلاف معطي الوجود قيل لا نم ان الماهية ... الوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه
لا معنى للافادة ههنا سوى ان تلك الماهية يستتبعها الوجود ويمتنع تقدمها عليه بالوجود
ضرورة امتناع حصول الحاصل كما في القابل بعينه بخلاف الماهية لوجود الغير فان بديهة العقل
حاكمة بانه ما لم يكن موجودا لم يكن مبدأ لوجود الغير واجيب بان التأثير والايجاد متفرع على
وجود المؤثر الموجد فان مرتبة الايجاد فوق مرتبة الوجود قطعا فلا يعقل تأثير الماهية باعتبار
وجودها لا في وجودها نفسها ولا في وجود غيرها واجاب العلامة عن النقض في شرح الاشارات
بان كلام الامام قد بني على تقدير ان الماهية تثبت في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود
يحل فيها وهو فاسد لان كون الماهية موجودة او الماهية لا تتجرد عن الوجود الا في العقل
لا بان يكون في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان
الكون في الخارج وجود خارجي بل العقل من شأنه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود
وعدم اعتبار الشيء ليس اعتبار لعدمه فاذن اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف
الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها وجود منفرد والعارض المسمى بالوجود وجود آخر حتى يجتمع
المقبول والقابل بل الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها والحاصل ان الماهية التي ما يكون قابلة
للوجود عند وجودها في العقل فقط الى هنا كلامه اقول وفيه نظر لان الاتصاف لو كان
امرا عقليا لكون الصفة ايضا امرا عقليا فلو فرضنا الماهية فاعلة لتلك الصفة لزم كونها
فاعلة لصفة خارجية بل انما يلزم كونها فاعلة لصفة عقلية كما انها قابلة للصفة عقلية فاين الفرق
ورد صاحب المحاكمات بان حاصل الجواب انه ان اريد بقبول الماهية قابلة للوجود وانما

ولا يمكن ان يكون فاعلا لصفة خارجية
عند وجودها في العقل فقط
ع

كذلك في العقل فلانم انها ليست بمتقدمة بل هي متقدمة بالوجود العقلي ضرورة ان الماهية تحقق في
العقل ولانم تحقق الوجود الخارجي لها وان اراد انها قابلة للوجود في الخارج فلانم ذلك
وانما يكون قابلة في الخارج لو كان للماهية وجود منفرد وللوجود وجود منفرد كما في القائم
بالجسم بالبياض وهو ممنوع وقال هذه غاية توجيه هذا الكلام في هذا المقام اقول هو غير موجه
اما اولا فلانه يكون قوله فلا يمكن ان يكون فاعلا لصفة خارجية عنه وجودها في العقل فقط
لغوا لا دخل له في الجواب واما ثانيا فلان للمناقض ان يقول لما كان قابلية الماهية للوجود
واتصافها به بحسب العقل وكفى ذلك في تقدم العلة القابلية تقدمها بالوجود العقلي فليكن
فاعليتها للوجود ايضا بحسب العقل وليكتف في تقدم العلة الفاعلية ايضا تقدمها بالوجود
العقلي من غير ان يكون لها تقدم بحسب الوجود الخارجي كما ان ماهية الاربعة علة فاعلية
لزوجيتها ولا تقدم لها بحسب الوجود الخارجي كما ان هذا فرق في ذلك بين الوجود وسائر
الصفات كان رجوعا الى الجواب الاول لا يقال كلامنا في ماهية الواجب فنقول لو كان
ماهية الواجب علة فاعلية لوجوده الخارجي لزم ان يكون الوجود العقلي لماهية الواجب متقدما على
وجوده الخارجي فيلزم ان يكون عاقل قبل واجب الوجود وهو ممنوع لانا نقول معنى تقدم
العلة على معلولها بالوجود العقلي ان يكون الوجود العقلي للعلة متقدما على الوجود العقلي
لمعلولها وانما يلزم من هذا ان يتقدم الوجود العقلي لماهية الواجب على الوجود العقلي لوجوده
الخارجي لا ان يتقدم الوجود العقلي لماهية الواجب على الوجود الخارجي حتى يلزم ان يكون
قبل واجب الوجود عاقل بل اللازم ان يكون قبل الوجود العقلي لوجود الواجب عاقل
بلا خلاف وفيه هذا وقد استدل بوجوه اخر منها انه لو زاد وجود الواجب على ماهيته لزم
كون الشيء الواحد قابلا للشيء وفاعلا له لان ذات الواجب تكون قابلا للوجود لكونه
موصوفا به وفاعلا له لاستحالة ان يكون الشيء غير ذات الواجب فاعلا لوجوده وانما
بلا كما سيجيء من بيان استحالة كون الواجب ما لا استحالة كون الشيء قابلا وفاعلا
كما سيجيء الكلام على بطلانها ومنها انه لو زاد وجود الواجب لاحتاج الى الماهية لاحتياج
العارض الى المعروض فيكون ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير فيكون جائز الزوال نظرا الى
ذاته والا لكان واجبا لذاته هف والجواب ما مر من انه لا يلزم من احتياج الوجود الى
الذات امكانه ومنها انه لو كان للواجب ماهية ووجود فان كان الوجوب لهما المجموع

لزم تركبه

لزم تركبه ولو بحسب العقل وان كان احدهما لزم احتياجه ضرورة احتياج الى ما هو في
تحققه الى الوجود واحتياج خصوص الوجود لو وضع الى الماهية فان قيل الوجود هو
ايضا محتاج الى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون تحقق العام قلنا تحقق
الخاص بعينه تحقق العام وليس هناك تحققان احدهما للخاص والاخر للعام حتى يحتاج
احدهما الى الاخر اقول منع احتياج الماهية في تحققها الى الوجود فان الوجود هو نفس
التحقق لا ما به التحقق على ما مر غير مرة ومنها انه لا يجوز ان يكون ذات الواجب غير الوجود
لان كل مفهوم غير الوجود فهو محتاج في التحقق الى الوجود وكل ما هو محتاج في تحققه الى الغير فهو
ممكن اقول هذا الوجه يمكن ان يخرج على الوجه الاول السابق كما ان ما قيل كل مفهوم مغاير
للوجود كالالف مثلا فما لم ينضم اليه الوجود لم يجز من الوجود في نفس الامر لم يكن موجودا
فيها قطعا وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يكن له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم
مغاير للوجود فهو في كونه موجودا في نفس الامر يحتاج الى غيره الذي هو الوجود وكل ما هو
محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه موجودا الى غيره
فكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من المفهومات
المغايرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا يكون الا عين
الوجود الذي هو موجود بذاته لا بامر مغاير لذاته انتهى والتطويل بهذا الوجه ومدار الجميع
على توهم ان الوجود امر به يكون الشيء موجودا ويصير متحققا وليس كذلك فان الوجود
هو نفس التحقق لا ما به التحقق كما مر مرارا وما ان الوجود هو التحقق وكون الشيء متحققا عبارة
والمعنى واحد وايضا ما ذكره يدل على ان كثيرا من السلوب والاضافات عين
ذات الواجب مع تباينها وتعددها والبطلان حمل بعضها على البعض مواطأة فانا نقول كل
مفهوم مغاير للتجرد والفرق كونه مجردا محتاج الى التجرد فلو كان ذات الواجب غير مفهوم
التجرد لاحتاج في كونه مجردا الى غيره هف فيلزم ان يكون ذات الباري عين التجرد وفيه
الخلوص الا ان يحقق لان التجرد عبارة عن عدم العروض فان كانت الاضافة والمضاف اليه
كلاهما عينا حملا من مفهوم حملنا يكون ذات الباري عين مفهوم العدم … والا لزم تركبه مع لزوم كونه
معدوما على التقديرين ولو امكن التقصي عن هذا بان في ذات الباري تجردا خاصا نسبته الى
مفهوم التجرد المطلق كنسبة الوجود الخاص الى مفهوم الوجود المطلق وما ذكر من المفاسد

انما يجوز على تقدير كون ذات البارى غير مقتضٍ التجرد المطلق لا على تقدير كونه مجردا خاصا موجبا
للتجرد المطلق فلا يختص بعض افراده بكون ذات الواجب عين كل من الوجود والتجرد المستلزم
لكون الوجود عين التجرد مع انهما متباينان لا يمكن حمل احدهما على الاخر مواطاة وبتقرير هذا
تبين كون ذات الواجب عين الوجوب وعين الانية والتجرد وذلك من السلوب والاضافات
تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا لا يقال نوقض بانه لم يجوز ان يحتاج الواجب فى وجوده
الى الغير لان يحتاج الواجب فى تجرده واتيانه الغير وذلك من السلوب والاضافات الى
غيره فانه ليس بحق قلنا لا يمكن ان يحتاج الواجب فى وجوبه الى الغير والا لم يكن واجبا لذاته
وهذا يكفينا فى النقض ولان المخلف والوجود كالجزء من المحمولات العقلية لما انه من المحمولات
فذلك لامتناع استغنائه عن المحمل واما انه من المحمولات العقلية فذلك لامتناع حصوله
فيه اى فى المحمل حصولا خارجيا لما سبق من ذلك بمعنى كون الماهية موجودة قبل قيام الوجود
بها وهو من المعقولات الثانية لانه ليس موجودا فى الخارج والا لكان له وجود آخر موجودا
فى الخارج ايضا وتسلسلت الموجودات الخارجية وعارض للماهية عند وجودها فى العقل كما
سبق تحقيقه اقول هذا الكلام من العلماء والحكماء القائلين بكون وجود الواجب عين ذاته
ما لا يكاد يصح فانهم لما قالوا بكون وجود الواجب قائما بنفسه لم يصح منهم الحكم بامتناع
استغناء الوجود عن المحل ولما قالوا بكونه موجودا فى الخارج لم يصح منهم الحكم بان الوجود
من المعقولات الثانية ولما قالوا بكون الواجب موجودا والوجود هو نفسه لم يصح منهم
الاحتجاج بان الوجود لو كان موجودا لكان له وجود فلا يقال هذا الكلام فى معنى
الوجود المطلق لا فى الوجود الخاص الذى هو فرد من افراده وهو قائم بنفسه والموجود فى الخارج
لا معنى الوجود مطلقا فيسقط عنهم ما عدا صحة الاحتجاج لانا نقول اذا حكم على مفهوم كلى
بانه موجود فى الخارج او ليس موجودا فى الخارج او حكم بانه مستغن عن المحل او ليس بمستغن كان
ذلك حكما على ما صدق عليه من الافراد والا لما اشتبه فى انه لا شىء من المفهومات الكلية
بموجود فى الخارج اذ لا وجود فى الخارج الا للاشخاص فلا وجه لتخصيص هذا الحكم بمفهوم الوجود
ولا لاقامة الدليل على ذلك ولا ايضا لا محالة فى الخارج فرد من افراد الوجود المطلق الا بمعنى
الوجود الواجبى كما ان الوجود المطلق ما يطابقه فى الاعيان فكيف يكون الوجود المطلق من
المعقولات الثانية فانه عبارة عما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر ولا يكون له فى الاعيان ما

ما يطابقه

ما يطابقه ثم هذا الكلام صحيح من القائلين بكون الوجود زائدا على الماهيات كلها واجبة
كانت او ممكنة فان الوجود قائم بها اذ لو لم يقم بها لم يكن تلك الماهية موجودة وليس ذلك
القيام خارجيا والا لزم ان تكون الماهية موجودة قبل اتصافها بالوجود وليس الوجود
موجودا فى الخارج والا لكان له وجود وهو ولزم التسلسل ولو كان قيامه بالماهية قياما خارجيا
ولزم المحذور المذكور واما انه من المعقولات الثانية فلما مر وكذا العدم وجميع المعانى
الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات الثانية لان عوارض الماهية على ثلثة
اقسام فمنها ما يكون عارضة لنفس الماهية فى نفس الامر ولا مدخل لخصوصية احد وجوديها
الخارجى والذهنى فى عروضها كالزوجية بالنسبة الى الاربعة ومنها ما يكون عروضها للماهية
بحسب وجودها الخارجى كالحرارة والاحراق للنار ومنها ما يكون عروضها للماهية بحسب وجودها
الذهنى وهذه تسمى معقولات ثانية لكونها فى الدرجة الثانية من التعقل ومعروضاتها تسمى
معقولات اول والماهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية
والنوعية من هذا القبيل فان هذه عوارض تعرض للماهيات عند وجودها فى العقل فان العقل
اذا لاحظ مفهومات ودعا منها الى امور وحكم على تلك المفهومات المعقولة له بانها تمام
ماهية تلك الامور او جزؤها المشترك او المميز او لا هذا ولا ذاك بل خارج عن ماهيتها او
كلى يصدق على كثيرين او جزئى لا يصدق على كثيرين الى غير ذلك فان العقل اذا لاحظ اولا
مفهوم الحيوان مثلا ونسبه الى عمرو وزيد وبكر مثلا وحكم بان هذا المفهوم الموجود فى العقل
كلى يصدق على كثيرين وذاتى لتلك الافراد وجنس لها فالكلية والذاتية والجنسية امور
عقلية عرضت لمعقول آخر هو مفهوم الحيوان فهو من المعقولات الثانية اقول ولا كذلك
الوجود الخارجى بالنسبة الى الماهية فان الوجود فى الخارج انما يعرض للماهية من حيث هى
على ما سبق بيانه لا للماهية الموجودة فى الذهن فان الوجود فى الخارج ليس هو الماهية
الموجودة فى الذهن فان الوجود فى الخارج فليس الوجود مما لا يعقل الا عارضا لمعقول
آخر حتى يكون من المعقولات الثانية ولعل منشأ هذا الاشتباه انهم لما رأوا ان اتصاف
الماهية بالوجود وليس اتصافا خارجيا كاتصاف الجسم بالبياض حكموا بان اتصافها به امر عقلى و
ان الماهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها فى العقل فقط كما وقع فى كلام العلماء على ما
نقلنا عنه بشرح الاشارات فظنوا من هذا ان يكون الموصوف بالوجود هو الماهية المعقولة

وان يكون الوجود من المعقولات الثانية وليس كذلك فان اتصاف الماهية بالوجود بحسب
نفس الامر على ما سبق في مبحث الحكم والموصوف بالوجود هو الماهية من حيث هي لا
الماهية الموجودة في الذهن على ما سبق واذا تحققت ما قررناه عليك انكشف لك حقيقة الحال
في كون العدم والجهات الثلث اعني الوجوب والامتناع والامكان من المعقولات
الثانية وللعقل ان يعتبر النقيضين من المفردات كوجود الشيء وعدمه او من القضايا مثل
هذا موجود وهذا ليس بموجود ولا يرى انه له ان يحكم عليهما بالتناقض اي بانهما لا يجتمعان
ولا يرتفعان في التحقق اما في نفسهما ان كان النقيضان من القضايا واما بالغير بان
يتصف بهما كليهما ولا يتصف بشيء منهما اتصافا بحسب نفس الامر ان كان النقيضان لا
موجودين وذلك ان الحكم على النقيضين بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان انما يتصور بعد تصورهما
ضرورة توقف الحكم على تصور المحكوم عليه ولا استحالة فيه اي لا استحالة في تصور النقيضين او
اجتماع صورة النقيضين في العقل ليس بجمع بين النقيضين لان صورة النقيضين ليست
بنقيضين حتى يمتنع الاجتماع بينهما لان الصورة العقلية لا يلزم ان تكون مساوية للصورة العينية
في اللوازم بل ثبوت صورة احد النقيضين في العقل ولا ثبوتها في العقل ليسا نقيضان فلا
يمكن لا اجتماع بينهما قيل انما هذه الشبهة وهي ان يعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما
بالتناقض حيث قيل لهذه الصورة ايضا فاذا اعتبرها العقل فقد اجتمعا في محل واحد
فليسا متناقضين هف واجيب بان اعتبار العقل انما عبارة عن اخذ صورتها فالاجتماع
بين صورتي النقيضين لا بينهما فلا محذور كما عرفت لا يقال ان العقل لا يحتاج في الحكم بين الامور
الذهنية الى انتزاع صورتها بل يكفي هناك ملاحظة العقل لما فيه منها فالمحذور لازم قطعا لانا
نقول ما ذكر على تقدير صحته انما هو في الصور الثابتة وليس لا ثبوت الصورة في العقل صورة
ثابتة في العقل فالعقل اذا حكم بالتناقض بين ثبوت صورة احد النقيضين في العقل ولا ثبوتها
فيه احتاج الى انتزاع صورة من الثبوت ولا ثبوت فلا يلزم الا اجتماع صورة احد النقيضين
مع عين الاخر ولا استحالة فيه ايضا على ان ثبوت الصورة في العقل ايضا ليس صورة حاصلة
بل يخترع منه ايضا صورة فلا اجتماع الا بين صورتي النقيضين لا يقال ثبوت الصورة في
العقل امر حاصل فيه فلا يحتاج في ادراكه الى انتزاع صورة منه كما لا يحتاج الى ذلك في
ادراك الصورة الثابتة فيه لانا نقول هذا ان صح فانما يصح في ثبوت الصورة دون لا

ثبوتها

لا ثبوتها اقول هذا الكلام انما يصح على طريقة القائلين بالشبح والمثال كالمصنف
وغيره ممن يقول بان الموجود في الذهن هو الصورة المخالفة لذي الصورة في كثير
من اللوازم وقد عرفت بطلان هذا المذهب والتحقيق ان اجتماع النقيضين المستحيل
هو ان يتصف امر واحد بكلا النقيضين اتصافا بحسب نفس الامر ان كان النقيضان
من المفردين او تحقق في نفس الامر مفهوما النقيضين ان كانا من القضايا ولا يلزم من
وجود شيء في العقل اتصاف العقل به على ما سبق تحقيقه ولا من فرض العقل اتصاف
الشيء بكلا النقيضين او تحقق مفهومي كلا النقيضين في نفس الامر اتصافه بهما ولا تحققهما
في نفس الامر حتى يلزم اجتماع النقيضين المستحيل وكذلك للعقل ان يتصور جميع الاشياء
حتى عدم نفسه مع ان تصور العقل عدمه يستدعي وجوده فيكون هذا اجتماعا بين وجوده
وعدمه لكن هذا ليس باجتماع النقيضين المستحيل لان اتصاف العقل بالوجود وان
كان بحسب نفس الامر لكن اتصافه بالعدم بحسب فرض العقل ومحض الاعتبار وعدم
العدم اي عدم المعدوم مطلقا وهو ما ليس له ثبوت بوجه من الوجوه لا ذهنا ولا خارجا
بان يتعقل المعدوم المطلق في الذهن ويعرفه اي يلاحظ بعنوان المعدومية وهو ثابت
باعتبار اي المعدوم مطلقا لكونه متصورا بعنوان المعدومية ثابت في الذهن متصف
بالوجود الذهني بحسب نفس الامر قسيم للثابت باعتبار اي بحسب فرض العقل ومحض
اعتباره لان العقل فرضه معدوما مطلقا ولاحظه بعنوان المعدومية وقد مر ان هذا ليس
بجمع بين النقيضين ويصح عليه الحكم من حيث هو متصور ولا يناقض هذا الجواب عن
الشبهة المشهورة على قولهم الحكم على الشيء ايجابا كان او سلبا مشروط بتصوره بوجه ما
اي بوجوده المحكم عليه في الذهن وهي انه لو صح ذلك لصدق قولنا كل ما هو معدوم مطلقا
يمتنع الحكم عليه ضرورة امتناع تحقق المشروط بدون تحقق الشرط واللازم باطل لاستلزامه التناقض
لان موضوع هذه القضية وهو المعدوم مطلقا قد حكم عليه بامتناع الحكم مطلقا فهو موصوف
بامتناع الحكم عليه وبنفي الحكم عليه ايضا وهو راجع للنقيضين وحاصل الجواب ان المعدوم
المطلق ثابت باعتبار وغير ثابت باعتبار على ما مر وصحة الحكم باعتبار انه ثابت متصور
وامتناع الحكم عليه باعتبار انه غير ثابت ولا تناقض مع اختلاف الجهة والاعتبار وفي
بعض النسخ بدل قوله ويصح الحكم عليه من حيث هو متصور ولا يناقض قوله ولا يصح الحكم عليه

من حيث هو ليس بثابت ولا يناقض تجويز ان المعدوم المطلق متصف بامتناع الحكم عليه
من حيث انه ليس بثابت والتنافي بينهما انما هو اذا ليس من تلك الحيثية بل من حيث هو
ثابت واللازم التناقض لاتحاد الجهة فتدفع المتنازعين واحد وهذا اي ولان للعقل ان
يتصور جميع الاشياء حتى العقل الموجود والثابت في الذهن وغير ثابت فيه ويحكم بينهما
بالتمايز مع ان ذلك يقتضي تصور ما ليس بثابت في الذهن ضرورة ان التقسيم منحصر الا
الاقسام [illegible] تصورها ويحكم على امرين بانهما متمايزان بدون تصورهما لكم عليهما غير
متصور وتصور ما ليس بثابت في الذهن وانما المقتضى ان يكون ما ليس بثابت في الذهن ثابتا
فيه لكن لا محذور فيه لما عرفت ان ذلك ليس باجتماع النقيضين وفي بعض النسخ بل قوله
لهذا انقسم الموجود وهذا انقسم الموجود ويجب ان يحمل الموجود على الموجود في الذهن
ليستقيم الكلام ولما كان لقائل ان يقول الحكم بامتياز احد الشيئين عن الاخر يستدعي ان
يكون لكل من المتمايزين هوية في العقل مغايرة لهوية الاخر فحكم العقل بالامتياز بين
الثابت وما ليس بثابت لا يستلزم ذلك ان يكون لما ليس بثابت في العقل هوية عقلية
وذلك مح اجاب عن ذلك بقوله وهو اي الحكم بامتياز احد الشيئين عن الاخر لا يستدعي الهوية
لكل من المتمايزين فان العقل يحكم حكما بالامتياز بين ما له هوية في العقل وما له هوية عقلية
وليس كالا هوية له هوية ولو سلم ذلك فرض لما اي ما ليس بثابت في الذهن هوية
عقلية لكان يحكم بامتياز الثابت بعين ما عرفت ان الامر يمكن ان يكون ثابتا باعتبار و
غير ثابت باعتبار آخر كذلك يمكن ان يكون للامر هوية باعتبار ولا يكون له هوية باعتبار
آخر فلا محذور في ذلك واذا حكم الذهن على الامور الخارجية اي الموجودات الخارجية
بمثلها من الموجودات الخارجية كقولنا هذا الجسم ابيض وجب التطابق بين الحكم والخارج
في صحته يعني اذا كان طرفا الحكم موجودين في الخارج فتحقق هناك نسبة خارجية بينهما فاذا
كان الحكم صحيحا كانت النسبة الحكمية مطابقة لتلك النسبة الخارجية وهذا هو المعنى بمطابقة
الحكم للخارج والمراد بكون النسبة خارجية ان يكون الخارج ظرفا لنفس النسبة لا لوجودها
والا اي وان لم يكن الحكم بالموجودات الخارجية على مثلها فلا يعني لا يجب في صحة الحكم مطابقته
للخارج اذ الحكم بالامور العقلية على الامور العقلية كقولنا الامكان اعتباري او على
الامور الخارجية كقولنا الانسان ممكن او اعمى وما الحكم على الامور العقلية بالامور الخارجية

فالحكم

فذلك مستحيل لصحة وصدق قولنا بالامتناع ان يكون الموجود الخارجي ثابتا لا بما هو عقلي لا تثبت
له في الخارج او قلت المراد بالحكم في هذا البحث هو الحكم الايجابي على ما هو المتبادر و الا
فكون النسبة السلبية خارجية لا يتوقف على كون طرفيها موجودين في الخارج فان الامور
الخارجية مسلوبة عن الامور العقلية في الخارج فتحقق هناك نسبة سلبية خارجية فاذا حكم
بالامور العقلية على الامور الخارجية سلبا صح الحكم لما بين النسبة الحكمية و بين تلك
النسبة الخارجية كما كان الايجاب وذلك اذ الكان الطرفان موجودين في الخارج وانما قيدنا به
لانه يجب ان الحكم الصحيح فيما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج قد يكون مطابقا للخارج
كما في قولك زيد اعمى فان [illegible] الى الخارج فقط و هو
ما قيل ان الموجودات الخارجية قد يتصف في الخارج بالامور العدمية وان اتصاف [illegible]
الموجود في الخارج لا يستلزم [illegible] وان صدق [illegible] في الخارج
على وجود الاخر فيه فان ما لا يوجد في الخارج لا ينسب اليه شيء في الخارج اصلا ولا يتوقف
على وجود [illegible] قطعا [illegible] لا يكون مطابقا للخارج كان [illegible] الانسان ممكن فان الحكم
بامكان الانسان صحيح ولو لم يكن للانسان وجود في الخارج وكلام في ان الامكان اعتباري
ولا يتصور [illegible] مطابقة الحكم للخارج اذ ليس للموضوع وجود في الخارج فلا يمكن ان
ينسب اليه شيء في الخارج [illegible] ان لا يكون طرفاه موجودين في الخارج قد يكون صحيحا
لا يكون مطابقا للخارج على ان مطابقته للخارج وعدم مطابقته له لا يكون معيار الصحة و
فساده [illegible] بصحة الحكم [illegible] مطابقته
لما في نفس الامر يعني معيار صحة الحكم [illegible] فيما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج مطابقته لما
في نفس الامر وعدم مطابقته له والمراد بنفس الامر [illegible] في نفسه
اوليس كذا اي في حد ذاته بالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك المدرك واخبار المخبر على
ان [illegible] ان الامكان المتصور
المذكور فان الاذهان قد ترتسم الاحكام الغير المطابقة للواقع [illegible] صحة الحكم لمطابقته لما
في الاذهان لزم ان يكون قولنا [illegible] لمطابقته لما في الاذهان الفلاسفة
[illegible] يعتقدون قدم العالم والمتكلمين
حدوثه [illegible] فيما سلف [illegible]

صح

مع ان نفس الامر يجب ان يكون مغايرا لما في الاذهان لعدم السبب الحكمة لان ما في الاذهان
من السبب الحكمية بمعنى مطابقته لما في نفس الامر يستلزم صحته ونفس ذي المطابق يجب ان
يكون مغايرا للمطابق وايضا فانهم قالوا الامور التي ذكرها الله انما المعتبر في صحة الحكم مطابقته
لما في نفس الامر لا لما في الاذهان لعدم السبب الحكمة وهذا تصريح منهم بتغايرهما وحينئذ ان
لا يكون في الاذهان يكون في الخارج لعدم الواسطة وايضا فالمراد بالخارج خارج الذهن
فالمراد المحكي في الاذهان يكون في خارج الذهن لا محالة فمعنى قولهم الحكم اذا كان له خارج
غير موجود في الخارج يكون صحته بمطابقته لما في نفس الامر لا لما في الخارج ولا لما في
الاذهان قيل المراد بنفس الامر هو ما في العقل الفعال وهو غير الخارج لان المراد بالخارج
ما هو خارج عن القوى المدركة وما في الاذهان من الاحكام ان كان مطابقا لما في العقل
الفعال كانت صادقة في نفس الامر والا كانت كاذبة وقد ذكر وجه بطلانه فلا نعيده
على ان هذه العبارة لا دلالة لها على هذا المعنى الا على وجه بعيد جدا وهو ان يحمل الامر بمعنى
الشان الخلق ويراد به عالم المجردات واعترض بان ما ذكره من ان ارتسام صور
المعقولات في جوهر مجرد غير النفس الناطقة واستدلوا عليه بالفرق بين حالتي الذهول
والنسيان [illegible] الحكماء [illegible] ارتسام [illegible] وان كان المطابق لما ارتسم
فيه صادقا في نفس الامر كانت تلك الصورة صادقة في نفس الامر [illegible]
عنه بان نفس الامر هو العقل الفعال لا كل جوهر مجرد وما هو غيره كالنفس الناطقة جوهر مجرد
آخر غير العقل الفعال واعترض بانه يتصور وصف الاحكام التي في العقل الفعال
بالصدق والمطابقة لنفس الامر وكذا وصف العلم السابق عليه ولو بالذات كعلم
الواجب لامتناع مطابقة الشيء لما لا يتحقق بعد وكذا وصف العلم بالجزئيات مثل هذا
الكسوف وقيام زيد في هذا الوقت لامتناع ارتسامها في العقل واجيب عن الاول
بان صحة الحكم الذي في العقل الفعال لا يكون بمطابقتها لما في نفس الامر بل لكونه عينه
وعن الثاني بعد امتناع مطابقة الشيء لما هو متاخر عنه بالذات لان المعتبر المطابقة
انما يكون بذلك العلم الذي هو بارتسام الصورة ولا كذلك علم الواجب وعن الثالث
بان ارتسام الجزئيات في العقل على الوجه الكلي كاف في المطابقة هذا وقد قيل كان قوله
والعقل ان حضر النقيضين [illegible] منهما [illegible] متعلق بمباحث الوجود والعدم على

بما في حو

تسليم حو

معنى ان

معنى ان العقل ان يتصورهما ويحكم بانه فيه مما كان في سائر المشتقات كذلك
قوله واذا حكم الذهن [illegible] وحكم منهما بالتمايز [illegible] بالتمايز ان لم يطابق
الخارج كان كاذبا فلا عبرة به وان طابقه كان لكل من النقيضين هوية ثابتة في
الخارج فيكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتا فيه هف فاجاب الشارح بان الاحكام
الصادقة قد يكون مطابقتها للخارج وقد يكون مطابقتها لنفس الامر دون الخارج اوليس
فيه نظر اما اولا فلان الحكم العقلي على امرين بانهما متمايزان يستدعي تصورهما سواء كان
ذلك الحكم في العقل صادقا او كاذبا لان الحكم على شيء وان كان كاذبا يستدعي تصور
المحكوم عليه فلا وجه لتنزيل الحكم بالتمايز ان لم يطابق الخارج كان كاذبا فلا عبرة به لما
ذكرنا من ان كذب الحكم لا يقدح في مقصوده واما ثانيا فلان في جوابه ان الذي يجوز ان
يكون الحكم [illegible] باعتبار [illegible] باعتبار [illegible] ان يكون ثابتا باعتبار وغير
ثابت باعتبار لا يتمشى هذا السؤال وجه وروده انه لا ان النقيضين هما الثابت
في الذهن وغير الثابت فيه والا فالذهن من مطابقته الحكم بالتمايز للخارج ان يكون كل من النقيضين
ثابتا في الخارج فيلزم ان يكون ما ليس بثابت في الذهن ثابتا في الخارج ولا محذور فيه
لان يكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتا فيه وانما يلزم ذلك ان لو كان احد النقيضين
هو ما ليس بثابت في الخارج وهو ثم فيبطل قوله فيكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتا فيه
في الوجود والعدم قد يكونان [illegible] ربط بهما المحمول [illegible] سبق منه اشارة الى هذا المعنى في
بيان الجهة اعني الوجوب والامكان والامتناع الا انه ذكره هنا ليبني عليه ما يستند به
لكلام الاتي [illegible] باعتبار [illegible] التغاير باعتبار [illegible] لدفع الاشكال الذي يرد على
حمل مطلقا وعلى الوجود والعدم خاصة والحمل قد يكون ايجابا وهو الحكم بثبوت المحمول
للموضوع وقد يكون سلبا وهو الحكم بانتفائه عنه وحقيقتهما ادراك ان النسبة واقعة
او ليست بواقعة والحمل الايجابي يستدعي اتحاد الطرفين اي الموضوع والمحمول من وجه
والا لما كان الحمل الايجابي بالمواطاة حمل هو هو للاثنين [illegible] وتغايرهما من وجه اخر والا لكان
حمل الشيء على نفسه فلا يكون مفيدا بل لا يكون هناك حمل حقيقي ومعنى الحمل ان المتغايرين
مفهوما متحدان ذاتا ومعنى ان يصدق عليه ذات واحدة قيل يرد عليه ان الامور المتغايرة
في المفهوم اذا تغايرت في الوجود ايضا لم يصح حمل بعضها على بعض [illegible] بما يستند به

البديهة وهو مردود بان الامور المتغايرة في الوجود لا يمكن اتحادها بحسب الذات اي
ما صدق هي عليه وقد يفسر الحمل بالاتحاد والمغايرة بين المتغايرين ذهنا بحسب الوجود تحقيقا
او تقديرا ويرد عليه حمل العدميات على الموجودات الخارجية اذ لا اتحاد هناك
في الوجود بل رب موجبة لا وجود لطرفيها كما في قولنا العنقاء معدوم وشريك الباري
ممتنع والوجوب ثبوتي والامكان اعتباري والجنس مقوم للنوع والنوع كلي والفصل
علة للجنس الى غير ذلك فانها وان منع ايجاب بعضها فلا كلام في البعض وان اريد الوجود
اعم من الذهني والخارجي تحقيقا او تقديرا فلا اشكال … لانه لا يتصور التغاير
في المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني اذ لا معنى للوجود في الذهن الا الحصول فيه والاتحاد فيه
وهو معنى المفهوم وقد يفسر الحمل باتصاف الموضوع بالمحمول ويرد عليه حمل الاجزاء على
الماهيات المركبة منها وجهة الاتحاد قد يكون احدهما وقد يكون ثالثا فيصدق قد يكون مفهوم
الموضوع تمام حقيقة ما صدق عليه فيكون جهة الاتحاد وهي الذات متحدا مع مفهوم الموضوع
حقيقة وهذا يقال ان العنوان قد يكون عين الذات كقولنا الانسان كاتب وقد يكون
مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه فيكون جهة الاتحاد مع مفهوم المحمول متحدا حقيقة
كقولنا الكاتب انسان وقد لا يكون مفهوم الموضوع ولا مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدقا
عليه فلا يتحد جهة الاتحاد مع واحد منهما بحسب الحقيقة والتغاير لا يستدعي قيام احدهما با
لاخر والا اعتبار عدم القيام في التغاير لو استدعاه فهذا جواب بحث يورد على الحمل الايجابي
مطلقا تقريره ان يقال ان طرفي الحكم لا بد وجب ان يكونا متغايرين ووجب ان يكون احدهما
قائما بالاخر ومع التغاير لو لم يقم احدهما بالاخر لم يكن بينهما مناسبة فكان كل واحد
منهما اجنبيا عن الاخر ففي قولنا كل رومي ابيض لو لم يكن البياض قائما بالرومي لم يكن
بين البياض والرومي مناسبة كما ليس بينه وبين السواد مناسبة فلم يكن حمل البياض
على الرومي اولى من حمل السواد عليه هف واذا كان احد الطرفين قائما بالطرف
الاخر فالطرف الاخر في نفسه ليس متصفا بالطرف القائم به والا اجتمع المثلان مجتمعا
مع ما في قيام شيء بما ليس متصفا به وذلك نحو التصفص وتقرير الجواب ان تغاير الطرفين
لا يستدعي قيام احدهما بالاخر في قولنا كل انسان ناطق حمل صحيح مستند ولا تصور القيام
بين الكل والجزء وقولك لو لم يقم احدهما بالاخر لم يكن بينهما مناسبة فكان كل واحد

منها اجنبيا

منها اجنبيا عن الاخر فلا نسلم انه يلزم ذلك لم لا يكون مع التغاير متحدين بالذات
ولا نسلم ان التغاير يستدعي قيام احدهما بالاخر فلا نسلم انه يستدعي اعتبار عدم القيام
في القيام يلزم اتصاف شيء بما ليس متصفا به وقولك فالطرف الاخر في نفسه ليس متصفا
بالطرف القائم به فلا نسلم ولكن معناه ان القيام ليس ماخوذا معتبرا مع ما قام به ولا
يلزم منه عدم اعتبار القيام مع ما قام به اعتبار عدم القيام فيه فرق ظاهر بين عدم الاعتبار
واعتبار العدم قيل … امر توقف على مقدمات تشتمل على الحمل الايجابي … اثبات
الحمل باثبات الحمل وذلك ابطال للشيء بنفسه اقول فيه نظر لان لنا ان نقول لم يكن الحمل
صحيحا ثبت … عن حاجة الى بيان وان كانت صحيحا كانت مقدماته التي هي
صحيحة ولزم بطلان الحمل وما يلزم بطلانه على تقدير صحة المربطة واثبات الوجود للماهية كما يعم
وجودها … هذا جواب بحث يورد على حمل الوجود على الماهية تقريره ان يقال اثبات
الوجود للماهية بمعنى حمل الوجود عليها يقتضي ثبوت الوجود لها والا لم يكن الحمل صحيحا والوجود
لا يكون ثابتا للماهية المعدومة والا اجتمع النقيضان فيكون ثابتا للماهية الموجودة واثبات
الوجود للماهية يستدعي وجود الماهية قبل وجودها وذلك يوجب … ان يكون للماهية موجودة
بوجودين او بوجود واحد مرتين وتقرير الجواب ان اثبات الوجود للماهية يستدعي وجود
الماهية قبل وجودها وقولك الوجود لا يكون ثابتا للماهية المعدومة فلا نسلم وذلك فكذلك ثابت
للماهية الموجودة فلا نسلم فان الوجود كما سبق تحقيقه ثابت للماهية من حيث هي لا للماهية المعدومة
ولا للماهية الموجودة وسلبه عنها لا يقتضي تميزها او ثبوتها بل نفيها لا ثبات شيء لها وثبوتها في
الذهن وان كان لازما لكنه ليس بشرط جواب بحث يورد على سلب الوجود عن الماهية
تقريره ان يقال سلب الوجود عن ماهية لا يمكن ما لم يكن متميزة تلك الماهية عما سواها
من الماهيات والا لم يتعين تلك الماهية من بين تلك الماهيات بسلب الوجود عنها وكل
ما هو متميز فهو ثابت موجود فالماهية لما كانت موجودة لا يمكن سلب الوجود عنها فيكون حصول
الوجود للماهية شرطا لسلب الوجود عنها وهو جمع النقيضين وتقرير الجواب انه ان اريد
تميزها وثبوتها في الخارج فلا نسلم انه لا يمكن سلب الوجود عن ماهية لا يمكن ما لم تميز تلك الماهية
عما سواها بحسب الخارج بل يكفي تميزها في الذهن فسلبه عنها لا يستلزم تميزها وثبوتها في الخارج
بل تقرر ثبوتها … لان معنى سلب الوجود عن الماهية نفي الماهية لا اثبات شيء لها حتى يعني ان

قبل وجودها

هناك امرا محققا هو الماهية وقد عرفت انها لا اشتغال وان اريد تميزها وتحققها في الذهن فذلك
مسلم لكنه ليس بشرط لسلب الوجود الذي هو نقيضه وان كان شرطا للحكم بسلب الوجود
والامتياز وان الوجود اذا سلب عن الماهية الموجودة في الذهن بشرط كونها موجودة في الذهن
حتى يلزم اجتماع المتناقضين بل انما يسلب عن الماهية من حيث هي غاية الامر انها كونها محكوما
عليها بالسلب قد صارت موجودة في الذهن واللازم منه ان يتحقق هناك قضية موجبة مطلقة
عامة هي قولنا الماهية موجودة او وقتية مطلقة هي قولنا الماهية موجودة في زمان كونها
محكوما عليها وهما لا ينافيان السالبة المطلقة العامة اعني سلب الوجود عن الماهية في الجملة
واعلم ان ارتسام المفهومات بالحقائق الاولية ان كان وجودا ذهنيا لها لم يمكن الحكم بسلب
الوجود المطلق او الذهني عن شيء من المهيات مطابقا للواقع فلا يرد هذا الشك ولا يحتاج
الى دفعه وكل من الوضع والحمل من المعقولات الثانية لانهما يعرضان للمعقولات الاولى من
حيث هي في العقل يقال ان كلا من افرادهما بالتشكيك فان حمل العرض على الموصوف اولى
بالكلية من حمل الموصوف عليها وكذا حمل الاعم على الاخص اولى بالكلية من عكسه وكذا الكلام
في الوضع فان وضع الموصوف للصفة والاخص للاعم اولى بالنسبة من عكسهما وليست
الموضوعية ثبوتية والا لتسلسل قد ذكرنا وكيف يتحقق بطلانه ومن ههنا جرى القول بان
فائدة ثم الموجود قد يكون موجودا بالذات وهو ما يكون له وجود بنفسه سواء كان قائما
بغيره كالسواد او لا كالجسم وقد يكون موجودا بالعرض وهو ما لا يكون له وجود بنفسه لكن ما
صدق هو عليه من الافراد يكون موجودا كالانسان الصادق على الفرس والاعمى الصادق
على زيد فان الفرس وزيدا موجودان بالذات والانسان والاعمى موجودان بالعرض
بمعنى ان ما صدق هو عليه موجود واما الموجود في الكتابة والعبارة فبيانه ان الشيء قد يكون
له وجود في الاعيان وقد يكون له وجود في الاذهان ويقال لما له وجود في الاعيان والوجود
في الاذهان انه موجود حقيقة وقد يكون له وجود في العبارة وقد يكون له وجود في الكتابة
ويقال لكل منهما انه موجود بالمجاز وذلك ان الموجود حتى زيد مثلا في العبارة صوت موضوع
بازائه وفي الكتابة نقش موضوع بازاء اللفظ الدال عليه لا ذات زيد ثم ان اراد حيث
الوجود الى لفظ الموضوع بازائه او النقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ كان وجودا
حقيقيا من قبيل الوجود في الاعيان وقيل انه سمي موجودا بالعرض لا وجود له في نفسه

لكن موجودا

فيكون موجودا بالمجاز ايضا ثم عد الموجود في العبارة او الكتابة مجازا دون الذهني لانه
لا يقال له وجود في الذهن دونهما لانا نقول كلاهما موجود في الذهن ووجود الذهني
ثابت لهما بالذات لا بالعرض وليس كذلك وجودهما في العبارة ولا في الكتابة بل
وجود حقيقي ذاتي والحاصل ان معنى الالفاظ ان لا يحمل هو الا اذا علم موجود وهي
كالفرس مثلا سار كانه هو فالوجود المنسوب الى الفرس اولا وبالذات منسوب اليه
ثانيا وبالعرض واما الموجود في العبارة او الكتابة فلا يعرض به لفظ الفرس او نقشه
في الكتابة لانهما من الموجودات العينية المحسوسة بل يعني به ان ذات الفرس موجود
في العبارة او الكتابة اما في العبارة فباعتبار ان الدال عليها بغير واسطة او بواسطة
واحدة موجودة فيها واما في الكتابة فباعتبار ان الدال عليها بواسطة او بواسطتين
موجود فيها ولا شك ان جعل ذات الشيء موجودا باعتبار ان الدال عليها بواسطة او
بغير واسطة موجود ابعد من جعل المحمول على الموجود باعتبار كونه محمولا عليه موجودا
فسمي احدهما موجودا بالعرض والاخر موجودا بالمجاز تنبيها على التفاوت بينهما والمعدوم
لا يعاد واختلفوا في جواز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع عوارضه المشخصة فذهب اكثر
المتكلمين الى جوازها وذهب الحكماء وبعض الكرامية وابو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي
من المعتزلة الى امتناعها واختاره المصنف رحمه الله وان كان من المسلمين المعترفين بالمعاد
الجسماني لانهم يذكرون اعادة المعدوم لانهم لا يقولون بانعدام الجسم بل بتفرق اجزائها
وخروجها عن الاجتماع ويأولون الظواهر الواردة في هذا المعنى ويؤيده قصة ابراهيم
عليه السلام واستدلوا بوجوه اشار الى الاول بقوله لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم
عليه بصحة العود يعني لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم بصحة العود لكن المعدوم ليس له هوية
ثابتة يمتنع الاشارة العقلية اليه وما لا يمكن ان يشار اليه لا يصح الحكم عليه والجواب
عن هذا الوجه الاول المعارضة وهو ان يقال لو امتنع اعادة المعدوم لصح الحكم عليه
بامتناع العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة وهي في العقل لا يقال الحكم بصحة العود
لكونه ايجابا يستدعي وجود الموضوع فلا يصح الحكم على المعدوم بخلاف الحكم بامتناع العود
فانه يجوز اعتباره سلبا بان يقال يمتنع عوده في معنى لا يصح عوده والسالبة لا تقتضي
وجود موضوعها فيصح الحكم السلبي على المعدوم لانا نقول يجوز مثل هذا الاعتبار

في الحكم بصحة المعود بان يقال معنى يصح عوده انه لا يمتنع عوده لذاته حتى يرجع الى السلب
بين رك الايجاب في اقتضاء الاشارة العقلية الى المحكوم عليه فلا يصح الحكم الايجابي
على المعدوم لامتناع الاشارة العقلية اليه على ما ذكرت فلا يمتنع الحكم السلبي عليه ايضا وثبت
المعارضة والالزام ويلزم هذا انما في النقض وهو ان يقال ما ذكرتم من الدليل على عدم
صحة الحكم على المعدوم بصحة العود لو تم لدل على انه لا يصح اصلا الحكم من العقل على ما ليس
موجودا في الخارج مع انا قد نحكم على ما ليس بموجود في الخارج احكاما صادقة كالشمسية
فيما يكون المعدوم الممكن يجوز ان يوجد وشريك الباري يمتنع ان يوجد واجتماع النقيضين في
وشريك الباري ممتنع الى غير ذلك حالا قد ولكن الحق في قولكم المعدوم لا يصح الحكم عليه
لكم على ما ليس موجودا في الخارج بعدم صحة الحكم عليه والثالث المنع وهو ان يقال لا نسلم
انه يصح اعادة المعدوم الصحيح الحكم عليه بصحة العود فان امتناع الحكم على المعدوم بصحة العود
لكونه لا هوية له لتصورها ان الحكم عليها لا يستلزم امتناع العود لجواز ان يتحقق بعد ذلك على
هذا الفرد ان يتصور ويحكم عليه بشرط من الاحكام والوسم قوله لكن المعدوم ليس له
هوية ثابتة ان اراد به انه ليس له هوية ثابتة في الخارج او في الذهن فلا نسلم وان اراد
انه ليس له هوية ثابتة في الخارج فذلك لا يتم عند المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم
في الخارج فلا يتقرر الحجة عليهم واما عندنا فلم لا يكفي ولم يمتنع الاشارة العقلية اليه لان
الاشارة العقلية لا يتوقف على الهوية الخارجية اولا اما ان يريد انه ليس له في حال
هذا الازمنة هوية خارجية على حسب ما السلب فذلك لا يتم لان المعدوم في زمان كونه
موجودا له هوية خارجية واما ان يريد انه ليس له هوية خارجية في زمان كونه معدوما
واذا فلذلك مسلم لكن لا نسلم قوله يمتنع الاشارة العقلية اليه الا ان يريد انه يمتنع الاشارة
العقلية اليه في زمان كونه معدوما وذلك غير مفيد لجواز ان يكون الحكم عليه بصحة العود في
زمان كونه موجودا والحكم على زيد في زمان وجوده بانه يجوز ان يعدم ثم يعاد الى الوجود
بقوله ولو جاز تخلل العدم بين الشي ونفسه اذا المفروض ان المعاد هو المبتدا بعينه
وتخلل الشي انما يتصور بين شيئين والجواب انه لا معنى لتخلل العدم هنا سوى انه كان موجودا
في زمان ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان اخر ثم اتصف به في زمان ثالث ومن هنا
تبين ان التخلل بحسب الحقيقة انما هو لزمان العدم بين زماني وجوده بعينه والفاء لا يكون

التميز

التميز في ما بين العوارض غير مشخصة مع بقاء العوارض المشخصة بحالها في ما بين فلا
يلزم تخلل العدم بين الشي الواحد من جميع الوجوه وايضا لا ترد هذا الدليل لدل على
امتناع بقاء الشخص هذا الاختصاص زمانا ودلالة يلزم تخلل الزمان بين الشي ونفسه لوجود
ذلك الشي المشخص في طرفي زمان البقاء والثالث بقوله ولم يبق فرق بين
وبين المبتدا وصدق المتقابلان عليه ونحوه ويلزم التسلسل في الزمان يعني لو جاز اعادة
المعدوم بعينه اي بجميع مشخصاته لجاز اعادة وقته الاول لانه من جملتها ضرورة ان
الموجود يتقيد كونه في هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه في زمان اخر والا لزم بطلان قضاياه
الا كون الشي مبتدا من حيث انه معاد ولا معنى للمبتدا الا الموجود في وقته
الاول وفي هذا رفع للتفرقة بين المبتدا والمعاد وحيث كان شي واحد مبتدا من حيث
كونه معادا ومعادا من حيث كونه مبتدا والاشتباه هنا بحسب التحقيق ضروري
والفساد جمع بين المتقابلين حيث صدق على شي واحد في زمان واحد من جهة واحدة
انه مبتدا او معاد وكذا لو تم ما اليه من لزوم كونه مبتدا من جهة كونه معادا والفساد
الى التسلسل في الزمان لانه لا مغايرة بين الوقت المبتدا والوقت المعاد بالماهية
ولا بالوجود ولا بشي من العوارض والا لم تكن اعادة له بعينه بل المتقابلية والمحدثة بان
هذا في زمان سابق وذاك في زمان لاحق فيكون للزمان زمان ويلزم اعادته لما ذكر
فيه وقد يحمل هذا الوجه الثالث على وجه بحسب ما يلزمه هذه المفاسد الثلثة ويجاب عن
هذا الوجه الاخير بمنع ان لا مغايرة بين الوقتين الا بالقبلية والبعدية لجواز المغايرة بغير
ذلك من العوارض التي لا مدخل لها في التشخص اولا وايضا فانه استدلال بالمتنين
لا يكفيان في الصدق لان الوقت انما كان من المشخصات لا يمنع قوله كان المبتدا
في زمان سابق والمعاد في زمان لاحق لامتناع التغاير بين المبتدا والمعاد بحسب
العوارض المشخصة وان امكن مشخصاتها يمنع قوله ويلزم اعادته لان اللازم انما هو
اعادة العوارض المشخصة لا اعادة جميع العوارض واولا يمكن توجيهه بانه يمتنع
منه هذا ان الجواب ان وهو انه لو اعيد الزمان بعينه لكان المبتدا متقدما على المعاد ضرورة
تخلل العدم هنا وذلك لتقدم الاتحاد فيه المتقدم والتالي فرد لا يتصور ذلك الا في الزمان
فيكون كل منهما واقعا في زمان فلا زمان ولا يمكن ان يقال هنا ان التقدم

وانه بحسب الذات لا بامر زائد عليها كما في اجزاء الزمان لان تقدم جزء واحد من
الزمان على نفسه بحسب الذات غير معقول بخلاف تقدم البعض من اجزاء الزمان على
البعض الاخر منها وبهذا يتم الاعادة كما ذكرنا وبه يتم النقض والجواب عنه صحيح انا لا نسلم ان
الوقت من المشخصات فانا قاطعون بان زيدا الموجود في هذه الساعة هو بعينه الذي
كان بالامس حتى ان من زعم خلاف ذلك نسب الى السفسطة وما قال الشارح من انا نجزم بان
ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود بقيد كونه في الزمان السابق فذلك
انما هو بحسب الذهن دون الخارج ويحكى انه وقع هذا البحث لابي علي مع احد تلامذته
وكان مصرا على النفي بحسب الخارج فاصر على ان الوقت من العوارض المشخصة فقال ابو علي
ان كان الامر كما زعم فلا يلزم الجواب لاني غير من كان يخاطب وانت ايضا غير
من كان يخاطبني فبهت التلميذ وعاد الى الحق واعترف بعدم التغاير في الواقع
وان الوقت ليس من المشخصات ولو سلم فلا نسلم ان ما يوجد في الوقت الاول يكون
مبتدا البتة وانما يلزم ذلك لو امكن الوقت ايضا معادا او لم يكن مسبوقا بحدوث
آخر وهذا بالحال ان المبتدا هو الواقع اولا لا الواقع في الزمان الاول والمعاد
هو الواقع ثانيا لا الواقع في الزمان الثاني فيندفع بهذا ما سوى لزوم التسلسل في الزمان
ويدفعه ايضا بان الزمان عند القائلين بجواز اعادة المعدوم امر اعتباري فلا وجود
في الخارج فينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار وجه آخر وهو انه لو جاز اعادة المعدوم
لجاز ان يوجد مثله بدلا عنه مبتدا في وقت اعادته فانه لو جاز ان يوجد فرد من
نوع ذاتية نوعية لا يكون او غيرها بحصر ان يتخصص بكفيه بعوارض مشخصة بعد العدم جاز ان
يوجد ابتداء فلم يبق فرق بين المعاد والمبتدا فان الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا
عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيها ويمكن ان يقال قوله لم يبق فرق بين المبتدا والمعاد
على هذا الوجه والجواب انه ان اراد بمثله ما يشاركه في ماهيته ومشخصة بعينها كما يظهر من
قوله فان الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيها فوجود
المثل بهذا المعنى ممنوع اذ لا يجوز ان يتشخص شخصان بتشخص واحد فيكون المتشخص الواحد
مشتركا بينهما فلا يكون متشخصا لان تشخص الشخص التوحد لا يمنع من الشركة مطلقا ولو سلم
فلا يجوز الاشتباه بعوارض غير مشخصة فان المعاد قد وجد ثم عدم والمثل المبتدا ما لا

لا يكون كذلك

لا يكون كذلك لا يقال لعل هذا او وجد فرد يختلف بعوارض مشخصة فيه ثم اذا الدفع
وجد لعلا ثم عدم ثانيا وليس موجودا ابتداء لانا نقول لا استحالة في عدم التمييز بينهما
عند العقل ان وربما يلتبس على العقل ما هو متميز في نفس الامر على انه كلام على السند
الاخص وان اراد بالمثل ما يشاركه في الماهية فقط فلزوم عدم الفرق ممنوع لجواز الامتياز
بالعوارض المشخصة استدل القائلون بجواز اعادة المعدوم بانه لو امتنع عود المعدوم
وهو عبارة عن وجوده فهذا الامتناع ليس لماهية المعدوم ولا للوازمها والا لم يوجد
ابتداء بل كان ممتنعا قبل المنتبت لان مقتضى ذات الشيء او لوازمه لا يتخلف ولا
يختلف بحسب الازمنة بل هو المقتضي لامر خارج فهذا الامر ينفك عنها فيزول الامتناع
عند انفكاكه فكان العود جائزا واجاب المصنف قوله لا نسلم بامتناع العود لامر لازم للماهية
يعني ان الموصوف بامتناع العود هو الماهية الموصوفة بطريان العدم فهذا الوصف
اعني كونها قد طرا عليها العدم امر لازم للماهية الموصوفة بطريان العدم لكونها ماخوذة
مع هذا الوصف وامتناع العود لها بسبب هذا اللازم وهو لا يقتضي امتناع وجودها ابتداء
لعدم تحقق سبب الامتناع اعني هذا اللازم هنالك قيل لا نسلم ان الماهية الموصوفة
بهذا الوصف ممتنع الوجود وذلك لانه كما لا يكون الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم
واجبة الوجود ومستحقة العدم كذلك لا يكون الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجبة
الوجود بهذا الوصف ايضا ومستحقة الوجود وواجبة العدم الوصف فيه نظر لان جواب
المصنف المحقق منع وسند اذ حاصله انا لا نسلم انه لو كان امتناع العود لماهية المعدوم
او للازمها لا ينفك عنها امتنع وجودها ابتداء وذلك لان مقتضى ذات الشيء او لازمه
لا يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة مسلم لكن انما لا يجوز ان يكون سبب الامتناع
وصفا لماهية المعدوم الموصوفة بطريان العدم لازما لها اعني كونها قد طرا عليها العدم
ويتخلف الامتناع عن الوجود ابتداء لانتفاء المقتضي اعني طريان العدم وكلام هذا
القائل ان سلم على السند كما يفهم من قوله لانه غير مفيد وان كان ابطالا لما كان ثم
ذكره لا يفيد الابطال لانه قياس فقهي غير مقبول في العقليات ولو سلم فلا يبطل
السند الاخص اذ قد يثبت المنع بان ماهية المعدوم من حيث انها يجب ان يقتضي
امتناع العود ودون العود وكونه وجودا حاصلا بعد طريان العدم اخص من الوجود

الخاص ولا يلزم من امكان العام امكان الاخص ولا يلزم من امتناع الاخص امتناع
العام فيجوز ان يمتنع وجوده بعد عدمه لذاته ولا يمتنع وجوده مطلقا قال صاحب
المواقف الوجود امر واحد في حد ذاته لا يختلف ابتداء واعادة بحسب حقيقته وانما
يختلف بحسب اضافته الى امر خارج عن ماهيته وهو الزمان فلا يتبدل الوجود الى
الممتنع والممكن والواجب بما لحقه من الاضافة الى الاشياء المتوافقة في الماهية
بحسب اشتراكها في هذه الامور المستندة الى ذواتها والجواب لكون الشيء الواحد ممكنا
في زمان الابتداء وممتنعا في زمان اخر كزمان الاعادة محال بان الوجود في الزمان الخاص
حصة من الوجود مطلقا ومغاير للوجود في الزمان الاول بسبب الاضافة فلم لا يجوز امتناع
الوجود الثاني لا امتناع ما هو [illegible] او امتناع وذلك الغاير لا يلزم الانقلاب من الامتناع
الذاتي الى الوجوب الذاتي محال بان الوجود في زمان اخص من الوجود المطلق ومغاير
للوجود في زمان اخر فجاز ان يكون ذلك الاخص ممتنعا والمطلق والمغاير واجبا وفي
تجويز هذا الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي [illegible] لبداهة العقل بان حكمت
بان الشيء الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي لذاته وجوده في زمان اخر
وايضا الحوادث عن المحدث وينسد باب اثبات الصانع لجواز ان يكون ممتنعة لذواتها
في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة لها الى صانع يوجدها
انتهى كلامه اقول ان هذا الكلام عن آخره حق وصواب لكن لا اثر له في دفع
هذا الجواب وتحقيق المقام يستدعي زيادة بسط في الكلام فنقول الوجوب عبارة عن
اقتضاء الذات الوجود مطلقا والامتناع عن اقتضاء الذات العدم مطلقا والامكان
عن الاقتضاء بين [illegible] وقد تقدم انه لا يجوز الانقلاب بين هذه المفهومات الثلاثة بان
يكون الشيء واجبا في زمان ثم يصير ممكنا او ممتنعا في زمان اخر وبالعكس او ممكنا في زمان
ويصير ممتنعا في زمان اخر وبالعكس لان مقتضى ذات الشيء لا يختلف بحسب الازمنة لكن الوجود
قد يقيد بقيد سلبي او اضافي فلا يقتضي ذات الواجب الوجود المقيد بهذا القيد بل يمتنع
اتصافه به كما اذا قيد الوجود بكونه مسبوقا بالعدم فان هذا الوجود يمتنع اتصاف ذات
الواجب فضلا عن اقتضائه له ومع ذلك لا يخرج ذات الواجب عن كونه واجبا ولا ينقلب عن
وجوبه الذاتي الى الامتناع الذاتي لان اقتضاءه الوجود مطلقا باق كما كان ولم يلحقه تغير

تغيرا ولا

تغيرا ولا تبدل ولا انقلاب وكذلك المعدوم قد يقيد بكونه مسبوقا بالوجود فلا يقتضي ذات
الممتنع هذا العدم المقيد بل لا يمكن اتصافه به ولا يلزم من ذلك الانقلاب من الامتناع
الذاتي الى الوجوب الذاتي بناء على ان اقتضاءه للعدم باق كما كان وعلى هذا القياس
اذا قيد الوجود بكونه منتسبا عن ذات الموصوف به امكن اتصاف ذات الممكن به ولم
يصر الممكن بذلك ممتنعا لان نسبته الى الوجود المطلق بالامكان باق كما كان ولم يتغير [illegible] وايضا
فانهم قالوا ازلية الامكان غير امكان الازلية وغير مستلزم له وذلك لان اتصافه بالامكان
ازلي لانه ثابت له كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون الشيء متصفا بالامكان
اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذي تقتضيه لذوات الممكنات
لماهية الممكن وذلك انه ازلية ممكنة كان الازل ظرفا لوجوده على معنى ان وجوده المستمر
الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن وهذا المعنى الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون
الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا بل ممتنعا
ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات دون الممكنات لان الممتنع هو
الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه وهذا الكلام حق لا شبهة فيه مشهور بين ارباب العقول
وما قيل من ان الامكان اذا كان مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث
هو لا يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه في كل منها لا بد ولا ينقطع بل
[illegible] ايضا وجواز اتصافه في كل منها هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع
الاجزاء بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية اقول مدفوع بان
قوله لا بد ولا ينقطع [illegible] اذا [illegible] المقول مقصود المانع ان الوجود ليس وجودا
مطلقا على اي وجه كان بل وجود مقيد بكونه حاصلا بعد طريان العدم فلم لا يجوز ان يمتنع اتصاف
ماهية المعدوم بهذا الوجود المقيد ولا يمتنع اتصافها بالوجود المطلق من غير لزوم انقلاب من
الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي كما في اخواته ونظائره على ما تقدم من المقول بهذا
ولو جوزنا كون الشيء الواحد [illegible] لا معنى له لكلام [illegible] لانه لا [illegible] التجويز ولا
[illegible] ايضا وكذا قوله الوجود امر واحد الى قوله ولو جوزنا لان حاصله ان الوجود والعدم
اذا اقتضى لذاته امرا يجب ان يقتضي الوجود المبتدأ ايضا لذاته ذلك الامر بعينه وبالعكس
لانهما متحدان ذاتا وحقيقة وانما [illegible] بعوارض [illegible] فلك

ولا يمكن في ذاته ما [illegible]
الوجود في [illegible] اجزاء [illegible]
الازلي [illegible] استمرار
[illegible]

وهو هذا الذي من كلامه خلافه حل الكلام من كلامه ان الموجودين اي المبدأ والمعاد
مستلزم ان يكون بحسب الاتصاف الى آخره يجوز ان يتصف بما يتصف به المعدوم لذاته عند الاتصاف
بالعدم بل يجوز الوجود والعدم والاستحقاق عند الاتصاف بالآخر والاتصاف فيجوز ان لا يكون ان
يتصف احد الموجودين لذاته امرا ولا يتصف الوجود الا جزءا وكذلك يمكن تعميم هذا الدليل
بان يقال الحكم بامتناع عود المعدوم او الحكم بجواز اعادته بعينه الاول قولنا ان ذاتا ما
من الذوات الممكنة الوجود ممتنع وجودها المسبوق بالعدم المسبوق بالوجود وذاتا اي قولنا
ان ذاتا ما قد اتصفت بالعدم المسبوق بالوجود يمتنع وجودها فعلى الاول نقول لا شبهة ان اتصاف
ذات الممكن بالوجود المطلق غير ممتنع فلو امتنع اتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين
اعني المسبوقية بالعدم والمسبوقية بالوجود لكان هذا امتناعا ناشئا اما من احد هذين القيدين
او كليهما لكن لا نسلم ان المسبوقية بالعدم لا يكون منشأ لهذا الامتناع والا لامتنع ماهية
بالحدوث وكذا المسبوقية بالوجود والا لامتنع اتصاف ماهية بالبقاء ويعلم بالضرورة ان لا اثر
لاجتماعهما في هذا الامتناع فاتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين اعني اتصافها بالوجود
غير ممتنع وعلى الثاني نقول ذات الممكن من حيث هي لا تمتنع اتصافها بالوجود وذات
الموصوف بالعدم المسبوقية بالوجود لو امتنع اتصافها بالوجود لكان ذلك الامتناع
ناشئا من احد هذين الوصفين اعني اتصافها بالعدم ومسبوقيته بالوجود او كليهما
اتصافها بالعدم لا يصلح لذلك والا لامتنع خروج ماهية من العدم الى الوجود وكذا كون المسبوقية
بالوجود ولان الوجود الاول ان افادها زيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو شأن
سائر القوابل بناء على اكتساب ملكة الاتصاف بالفعل فزيادة قابليتها للوجود ثانيا اقرب
واعادتها على الفاعل اهون وان لم يفدها زيادة الاستعداد فنعلم بالضرورة انها
لا ينتقص عما هي عليها الذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات ونعلم بالضرورة
ايضا ان لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع فذات الممكن الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود
لا يمتنع اتصافها بالوجود وذلك هو المطلوب فان قيل هي وهو ان الاصل فيما لا دليل
على وجوبه ولا امتناعه هو الامكان على ما قالت الحكماء ان كل ما قرع سمعك من الغرائب
فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان وقسم الوجود الى الواجب
والممكن ضرورية ورد ورود على الوجود من حيث هو قابل للتقييد وعدمه لان مورد القسمة

في اي تقسيم كان لا بد ان ينتفي عند انتفاء القيود المعتبرة في الاقسام ولا بد هنا من بيان حيثيتها كذا
لكن القيود المتقابلة مع الحكم على الممكن بامكان الوجود حكم على الماهية لا باعتبار الوجود
ولا بالعدم وهو الجواب كذلك بوجه ويقال لا يمكن الحكم على ماهية من الماهيات بامكان الوجود
لان كل ماهية اما موجودة فلا تقبل العدم واما معدومة فلا تقبل الوجود والا لاجتمع النقيضان
والجواب ان الحكم على الماهية بالامكان هو الماهية من حيث هي لا الماهية باعتبار الوجود ولا
الماهية باعتبار العدم فحينئذ لا يلزم اجتماع النقيضين وقد سبق هذا في الشرح بعبارة اخرى
قوله وهو عروض الامكان للماهية عند اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية ثم الامكان
قد يكون آلة في التعقل وقد يكون معقولا باعتبار ذاته ايضا والجواب كذلك بوجه و
يقال لو اتصف شيء بالامكان لوجب اتصافه به والا لامكن زوال الامكان عن ماهية
الممكن وهو ممتنع لان الامكان ضروري لازم لماهية الممكن على ما سبق فوجب اتصافه به
الوجوب ايضا وكذلك بوجوب الوجوب ويلزم التسلسل حتى يتم الوجوبات والامكانات
المنضودة المذكورة وهو والشبهة يمكن ايرادها في كثير من المفهومات مثل القدم والحدوث
والاتصاف والوحدة والكثرة والحدوث والقدم الى غير ذلك من الامور الاعتبارية التي يتكرر
نوعها مثلا يقال لو اتصف شيء باللزوم لزمها ايضا وكذا لزوم اللزوم ويلزم اتصافه
اللزومات والانهاء والجواز الانفكاك بين اللازم والملزوم والجواب عن الكل ان هذه الشبهة
في الامور الاعتبارية وان كان تحققها بحسب اعتبار العقل ترتب سلسلتها ريثما اعتبرها
العقل فينقطع التسلسل بحسب انقطاع الاعتبار وهذا المعنى انما يكشف على ما ينبغي
بعد تمهيد مقدمة هي ان نسبة البصيرة الى مدركاتها كنسبة البصر الى مبصراتها فكما ان
الناظر في المرآة ربما جعلها وسيلة الى ادراك ما ارتسم فيها من الصور فلا يلاحظ بها تلك
الصورة قصدا بحيث يمكن حينئذ اجراء الاحكام عليها ويكون المرآة ملحوظة تبعا على انها
آلة لمشاهدة تلك الصورة وتوقف حولها وليس في ذلك بهذه الملاحظة ان يحكم عليها حكم
على المرآة قصدا او توجه بصفائها وجوهرها وصقالتها وكدورتها الى غير ذلك من صفاتها وربما
لاحظ المرآة قصدا او توجه اليها باجراء الاحكام عليها كذلك البصيرة قد يجعل بعض
مدركاتها مرآة لمشاهدة بعضها كالاوائل ومجردات الامكان وملاحظته من حيث انه آلة
بين الماهية والوجود والامكان بهذا الاعتبار يعرف حال الماهية والوجود كانه آلة

للعقل في توقف حالها ومرآة ذلك وبهما يكشف الحال فلا يمكن الامكان في ح ملحوظا بالقصد
ولا يقدر العقل بهذه الملاحظة على ان يحكم على الامكان بشيء ولا ان يعتبر نسبة لا
شيء بل العقل على هذا التقدير انما يلاحظ بذلك كما ان اعني الامكان باعتبار ملاحظتها
اعني الماهية والوجود وهو متوجه اليها بقصد اولي والامكان بتبعاه قد يجعل مرآة لما يلاحظ
بالذات مقصودة في نفسها اصالة كما اذا اعتبرت الامكان ولاحظته من حيث انه
مفهوم من المفهومات فاذا اعتبر العقل الامكان على الوجه الاول فلا يتأتى اصلا لما
عرفت من ان العقل ح لا يقدر ان يحكم على الامكان بشيء ولا ان يعتبر نسبة لا
شيء واذا اعتبره على الوجه الثاني ولاحظ سوى الماهية ويعقل نسبة بينها اعتبر هناك
وجوب الاتصاف فانه باعتبار الوجوب على هذا الوجه اعني على وجه يمكن ان يلاحظ
حال الماهية والامكان لا يتصف بهذا الاعتبار وجوب الاتصاف بين الماهية وبين هذا الوجوب
ولا يتصف الا بالتسلسل اذا اعتبر العقل الوجوب اصالة ولاحظه من حيث انه مفهوم
من المفهومات ولاحظ سوى الماهية ويعقل نسبة بينهما لزمه اعتبار وجوب آخر
بين هذا الوجوب والماهية فاعتبار الوجوب الآخر متوقف على ثلث ملاحظات كما
قررنا فالعقل ان لاحظ هذه الملاحظات الثلث تحقق هناك وجوب آخر ولكن شيئا
من هذه الملاحظات بضروري للعقل بل له ان لا يلاحظ وهذا هو معنى الانقطاع التسلسل
وعلى الذي حققناه يتبين حال التسلسل في سائر الامور الاعتبارية فان اللزوم له مثلا
اعتباران احدهما من حيث انه حال بين اللازم والملزوم ولهذا الاعتبار يجوز حال
اللازم والملزوم فانه يلاحظها العقل باعتبار ملاحظتهما الثاني من حيث انه مفهوم
من المفهومات فلو اعتبر العقل اللزوم باعتبار حقا ليس الى اللازم والملزوم فلا يتأتى
اصلا وان اعتبره بالذات انه مفهوم من المفهومات ثم لاحظ العقل ولاحظ احد
المتلازمين ونسبة بينهما اعتبر لزوما اخر بينهما واعتبار اللزوم الآخر متوقف
على تلك الملاحظات الثلث التي لا شيء منها بضروري للعقل فالعقل ان لاحظ
هذه الملاحظات الثلث يتحقق هناك لزوم اخر والا انقطع الاعتبار وانقطع
التسلسل بانقطاعه قيل لو كان الطرف بين اللزوم واحد المتلازمين باعتبار
العقل فاذا اعتبره العقل لا يتحقق الا باعتبار العقل ليس بضروري فيجوز ان لا يتحقق

بانقطاع الاعتبار
ح

اللزوم بينهما

اللزوم بينهما يجب الانفكاك بينهما واذا امكن انفكاك اللزوم عن احد المتلازمين امكن
الانفكاك بينهما فلا يكون اللزوم لزوما ولا اللازم لازما هذا خلف نحن نعلم بالضرورة انه
اذا كان بين الشيئين لزوم يكون اللزوم بينهما متحققا فان قيل ان لا اعتبار
للعقل ولا لهن فيه فليس اللزومات امورا اعتبارية بل حقيقية واجب عن
الاول بانا لا نم انه اذا امكن اللزوم الثاني امرا متحققا اي موجودا في نفس الامر امكن
الانفكاك بين اللزوم الاول واحد المتلازمين وانما يلزم ذلك لو امكن اللزوم الاول
لازما في نفس الامر لاحد المتلازمين وهو ممنوع فانه ليس يلزم من انتفاء مبدأ المحمول في نفس
الامر انتفاء الحمل في نفس الامر غاية ما في الباب ان مبدأ المحمول كاللزوم مثلا اذا كان
متحققا في نفس الامر كان المحمول كهذا اللازم متحققا فيها لا انتفاء جزئه ولا يلزم منه ان
لا يصدق ذلك المحمول المعدوم على شيء في نفس الامر لجواز صدق المفهومات العدمية في
نفس الامر على الاشياء الموجودة فيها الا يرى ان مفهوم الاعمى ليس موجودا خارجيا
مع صدق قولنا زيد اعمى في الخارج وكذلك الاربعة اذا تحققت في الذهن كانت متصفة
بالزوجية في نفس الامر وان لم تكن الزوجية متصورة معها وعن الثاني بان الضرورة
هناك ليس ان اللزوم امر من موجود من الموجودات في نفس الامر بل كون
احدهما لازما للاخر في نفس الامر وهو لا يستلزم كون اللزوم امرا متحققا موجودا في نفس
الامر لما بيناه واعلم ان هذا السؤال والجواب كلاهما يجريان في جميع المفهومات الاعتبارية
المتسلسلة فيقال مثلا لو كان وجوب الاتصاف ماهية الممكن بالامكان باعتبار العقل
فاذا لم يعتبره العقل لم يتحقق واعتبار العقل ليس بضروري فيجوز ان لا يتحقق وجوب اتصاف
ماهية الممكن بالامكان وحينئذ امكن زوال الامكان عن الممكن وايضا نحن نعلم بالضرورة
انه اذا كان شيء ممكنا كان وجوب اتصافه بالامكان متحققا وكذا وجوب الاتصاف
بوجوب الاتصاف وهلم جرا فرض ان لا اعتبار للعقل ولا لذهن فيجاب بانا لا نم
انه اذا امكن وجوب اتصاف ماهية الممكن بالامكان امرا متحققا موجودا في نفس
الامر يلزم امكان زوال الامكان عن الممكن وانما يلزم ذلك لو امكن ماهية الممكن جهة
الاتصاف بالامكان فانه لا يلزم من انتفاء المحمول في نفس الامر انتفاء الحمل في نفس
الامر والضروري ليس ان وجوب الاتصاف موجود من الموجودات في نفس الامر

بل كون ماهية الممكن واجبة الاتصاف بالامكان وعلى هذا القياس في سائر الامور
الاعتبارية المتسلسلة اقول ويمكن تقرير السؤال على وجه يسقط عنه الجواب
بان يقال كل واحد من اللزومات المتسلسلة الغير المتناهية لا ثبوت له في نفس الامر الا على تقدير
اذ لو لم يكن كذلك لكان في نفس الامر حادثة المحكوم عليها ويلزم جواز انفكاك اللازم عن الملزوم وبيانه
كما هو المعلوم بالضرورة ان كل لزوم لازما وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ولا ذاهن
واذا كان كل لزوم لازما في نفس الامر كان متحققا فيها لانا نعلم بالضرورة ان ما لا ثبوت
له بوجه من الوجوه لا يتصف بثبوت شيء له فان ثبوت شيء للشيء فرع ثبوت المثبت
له فان كان هذا الثبوت بحسب نفس الامر كان المثبت له ثابتا في نفس الامر وان
كان بحسب الخارج كان المثبت له موجودا في الخارج فان بداهة العقل حاكمة بان الشيء
اذا لم يوجد في الخارج اصلا لم يتصف بثبوت شيء له فيه سواء كان ذلك الشيء وجوديا
او عدميا ومن ثمة قالوا صدق القضية الموجبة المعدولة الخارجية يستدعي وجود موضوعها
في الخارج وكذلك البديهة حاكمة بان الشيء اذا لم يتحقق في نفس الامر لم يثبت له شيء
في نفس الامر فاذا تحقق في نفس الامر الممكن لا ثبوت له في نفس الامر كما مر من ان اللزوم
كالواقع محمولا في قضية صادقة في نفس الامر كذلك وقع موضوعا لمحكوم القضية ومحكمة
تحكم في نفس الامر وان يقتضي ثبوت المحمول وتحققه في نفس الامر يقتضي
تحقق موضوعها بحسب نفس الامر وذلك يكفينا فيما قلنا تحقق جميع اللزومات الغير
المتناهية في نفس الامر وكون التسلسل في الامور المتحققة في نفس الامر لا في الامور
الاعتبارية المنقطعة بانقطاع الاعتبار وحكم الذهن على الممكن بالامكان يجب ان
يعتبر مطابقته لما في العقل لا ان الامكان متحقق جواب عن هذا الاعتراض يقول بان
الامكان موجود في الخارج تقريره ان حكم الذهن على الممكن بالامكان ان لم يكن
مطابقا للخارج كان جهلا وكان الذهن قد حكم بالامكان على ما ليس بممكن وان كان
مطابقا للخارج كان الامكان موجودا فيه وتقرير الجواب ان الامكان امر عقلي وقد
مر ان صحة الحكم بالامور العقلية باعتبار مطابقته لما في نفس الامر وهو اعم مما في الخارج
ومما في العقل فيجب ان يكون صحة الحكم بمطابقته لما في العقل والحكم بالامكان من هذا القبيل
اقول فيه ما مر من الاشكال وهو ان ما في نفس الامر يجب ان يكون مغايرا لما في

العقل بكل

العقل ويمكن الجواب عن الاستدلال اختيار كون الحكم بالامكان مطابقا للخارج ومنع
لزوم كون الامكان موجودا في الخارج لان مراد الحكم من انضمام المحمول
في الخارج لا يقتضي اتصاف الممكن بالخارج حتى يلزم ما يلتفت اليه كونه حينئذ غير مطابق
للواقع لان معنى ان الحكم بامكان الانسان صحيح ولو لم يكن للانسان وجود في الخارج
ان هذا الحكم مطابقا للخارج لا يقتضي وجود الموضوع فيه وكان الانسب ايراد هذا
الكلام بعد قوله ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه فتدبر بقوله
والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لا يستلزم ثبوته والحكم كما هو الممكن ضروري
الى اصل الحاجة بل العقل بمجرد تصور الطرفين والنسبة وخفاء التصديق لخفاء التصور
غير قادح جواب سؤال مقدر تقريره انا لو عرضنا هذه القضية على العقل وجدناها اخفى
من ان الواحد نصف الاثنين والاوليات لا يجري فيها التفاوت بالظهور والخفاء
وتقرير الجواب ان الاولي قد يكون فيها الخفاء لخفاء تصورات الطرفين او لانتفاء نسبة ذلك
تلك الاسباب المقتضية لالتفات العقل اليها وما نحن فيه من هذا القبيل لا فرق
بين ان النسبة الثابتة طرفها الممكن الى الرئيس فيها يحصل مجرد تصور الطرفين اي الحاجة
والممكن والحكم بل هو مبني على البرهان الدال على امتناع ان يكون الطرفان الممكن اولى
به بالنظر الى ذاته لكن اذا تصور الممكن من حيث تساوي النسبة طرفيه بالنظر الى ذاته وتصور
مفهوم الاحتياج في ترجيح احد الطرفين على الاخر الى مرجح ونسب اليه جزم العقل بانه محتاج
الى ذلك قطعا من غير استعانة في هذا الحكم بشيء خارج عن الطرفين اي الحكم عليه به
والنسبة بخلاف تصورات [illegible] الواحد نصف الاثنين فانهما باجزائهما حضورية يكثر
تحصيلها في الاذهان فلذلك يوجد فيهما تفاوت فان العقل الالوف اجلى والوفق
ورد قيل وقد انكر احتياج الممكن الى المؤثر جماعة كذيمقراطيس واتباعه القائلين عليه م
بان وجود السموات بطريق الاتفاق ولم شبهة منها انه لو احتاج الممكن الى
المؤثر لامكن تأثيره فيه اذ لا معنى لكونه محتاجا الى المؤثر مع امتناع تأثيره فان المقصود
من اثبات احتياجه في وجوده مثلا الى مؤثر ان وجوده انما حصل بتأثيره لكن
تأثيره امر محال وذلك لوجوه الاول انه لو توقف شيء بالمؤثرية لكانت
المؤثرية لكونه وصفا محتاجا الى الموصوف محتاجا الى المؤثر فيحصل هناك مؤثرية

اعراض ويشتق العلماء اليها حتى يتبه والجواب ان المؤثرية اعتبار عقلي اذ ليس
موجودا في الخارج حتى يكون ممكنا محتاجا الى المؤثر ولا يلزم ذلك في اتصاف
شيء بالمؤثر بعدما عرفت من ان افتقار مبدا المحمول لا يستلزم افتقار ذلك والاتصاف
به كالاتصاف به بما هي والثاني ان تأثير المؤثر اما حال وجود الاثر وهو تحصيل الحاصل
او حال عدمه وهو جمع بين النقيضين والجواب ان المؤثر يؤثر في الاثر لا من حيث هو موجود
حتى يلزم تحصيل الحاصل ولا من حيث هو معدوم حتى يلزم جمع النقيضين بل تأثير المؤثر انما هو
في الاثر من حيث هو هو غير مقيد بشيء من الوجود والعدم غاية الامر ان التأثير زمان
وجود الاثر وذلك تحصيل الحاصل بهذا التحصيل ولا استحالة فيه انما المحال هو التحصيل
لما كان حاصلا قبل هذا التحصيل الثالث ان هذا التأثير اما في الماهية او في الوجود او
الموصوفية بهما والكل باطل اما في الماهية فلان الانسان مثلا لو كان انسانا بتأثير المؤثر
لوقع الشك في كون الانسان انسانا عند وقوع الشك في وجود المؤثر والتالي ظاهر البطلان
وايضا فانا نعلم ان ثبوت الشيء لنفسه ضروري فان الانسان انسان وان قطع
النظر عن جميع ما عداه المؤثر كان او غيره فلو كان انسانية الانسان بتأثير المؤثر
ما كان كذلك واما في الوجود فلان الانسان لو كان انسانا بتأثير المؤثر لكن انسانا
عند عدم المؤثر [illegible] الشيء عن نفسه [illegible] فلان المعدوم في الخارج
مسلوب عن نفسه ما دام معدوما فاذا ارتفع المؤثر في وقت او دائما ارتفع الانسانية
كذلك فيصدق قولنا ليس الانسان بانسان [illegible] صدق السالبة الخارجية بعدم الموضوع
في الخارج واما في الوجود والموصوفية فلما مر انهما امران عقليان فلا يصلحان اثرا للموجد
والجواب ان تأثير المؤثر في الماهية بمعنى تأثيره فيها ان يجعلها موجودة لا ان يجعل ماهية
تلك الماهية فانه غير معقول اصلا اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها [illegible]
جعل بينهما فيكون احدهما مجعولا [illegible] واما قول الحكماء ان
الماهية ليست مجعولة بجعل الجاعل [illegible] وقد
كان [illegible] المشمش فهناك الجاعل لم يجعل المشمش مشمشا بل المشمش موجودا
[illegible] بعض الشيخ ههنا قوله [illegible] لاحق [illegible]
اقوى [illegible]

ذلك غير معلوم ع

فلا نفيده ومنها انه لو احتاج الممكن في وجوده الى المؤثر لاحتاج اليه في عدمه ايضا لكان متساويا
نسبتهما اليه لكن العدم لا يصلح اثرا للشيء والجواب انا لا نم ان العدم لا يصلح اثرا للشيء و
كيف وعدم الممكن مستند الى عدم علته لا يقال لو جاز استناد العدم الى العدم
لجاز استناد الوجود الى العدم اذ لا معنى للحاجة الى وجود المؤثر في العالم فينسد باب اثبات
الصانع وايضا عدم المعلول عند عدم العلة ضروري واما ان عدمه معلل بعدمها او هو
ملازم لعدمها فدعوى الضرورة غير مسموعة بل لا بد من دليل على ذلك لانا نقول هذا الكلام
على السند الاخص مع انا نجيب عن الاول بان الضرورة حاكمة بجواز استناد العدم الى
العدم وامتناع استناد الوجود الى العدم وعن الثاني بانه قد سبق ان العقل كما يحكم
بترتيب وجود المعلول على وجود العلة باستعمال الفاء كقولك وجدت حركة اليد فوجدت
حركة المفتاح كذلك يحكم بترتب عدمه على عدمها باستعمال الفاء كقولك عدمت حركة
اليد فعدمت حركة المفتاح اعني عدمها وحركة المستندة الى حركتها فكما ان استناد وجوده
الى وجودها بديهي كذلك استناد عدمه الى عدمها فلو جاز ان يقال عدمه مستند الى امر
ملازم لعدمها لجاز ايضا ان يقال وجوده مستند الى امر ملازم لوجودها وفيه ابطال بديهة
الضرورة هناك كما فيه فمنعها مكابرة محضة واذا كان العدم حادثا و الممكن ايضا
مفتقرا الى المؤثر لوجود علته اي علة الافتقار وهي الامكان اختلفوا في ان الممكن الباقي
هل يفتقر الى المؤثر حال بقائه ام لا فذهب بعض من قال علة الافتقار هي الامكان وحده الى ان
الممكن الباقي حال بقائه يحتاج الى المؤثر لان علة الحاجة اعني الامكان لازم لماهية الممكن لا ينفك
عنها فهي موجودة حال البقاء فيوجد معلولها ايضا اعني الحاجة ومن قال علة الحاجة الى
المؤثر هي الحدوث وحده او مع الامكان او قال العلة الامكان بشرط الحدوث
يلزمه ان يكون الممكن حال بقائه مستغنيا عن المؤثر اذ لا حدوث حال البقاء فلا حاجة
وقد التزمه جماعة منهم وتمسكوا ببقاء البناء بعد فناء البناء قالوا ان العالم يحتاج الى الصانع
في ان يخرجه من العدم الى الوجود وبعد ان اوجده [illegible] لا حاجة اليه حتى لو جاز العدم
على الصانع لما ضر عدمه وجود العالم [illegible] هذا الامر [illegible] قال بعضهم
ان الاعراض غير باقية بل هي متجددة [illegible] الامثال واما [illegible] الوجود
على ما هو عليه فهي محتاجة الى الصانع احيانا مستمرا واما الجواهر فهي الاجسام [illegible]

وما يتركب هي منها اعني الجواهر المفردة فيستحيل خلوها عن الاكوان المتجددة المحتاجة
الى الصانع فهي ايضا محتاجة اليه دائما والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث جواب
دخل مقدر تقريره انه لو افتقر الممكن الباقي حال بقائه الى المؤثر لزم امكان تأثير المؤثر
في الممكن الباقي كذلك لان المؤثر ان افاد نفس الوجود الذي كان حاصلا قبل لزم تحصيل
الحاصل وان افاد امرا آخر متجددا لم يكن التأثير في الباقي بل في المتجدد وتقرير الجواب
ان المؤثر يفيد البقاء للممكن الباقي بعد الاحداث فتأثير المؤثر في الممكن الباقي وذلك بان
يجعله متصفا بالبقاء والتقييد بقوله بعد الاحداث اشارة الى ان افادة البقاء للممكن الذي
ليس تحصيلا لما كان تحصيلا حاصلا قبل بل هو تحصيل لما حصل في تلك التحصيل وقد عرفت انه
ليس بشيء ولنزد توضيحا لهذا المقام فانه مما اشتبه على كثير من الاقوام فنقول ان اتصاف
الممكن بالوجود في زمان حدوثه كما لم يكن مقتضى ذاته لاستواء نسبة ذاته الى طرفي وجوده
وعدمه كذلك اتصافه به في الزمان الثاني وما بعده من الازمنة ليس مقتضى ذاته لان استواء
نسبته الى طرفي وجوده وعدمه امر لازم له في حد ذاته فكما استحال اقتضاؤه الوجود
في الزمان الاول استحال اقتضاؤه اياه في الزمان الثاني وما بعده فكما ان اتصافه
بالوجود في زمان الحدوث يستند الى المؤثر كذلك اتصافه به فيما بعده من الازمنة
والاول هو اتصافه بأصل الوجود والثاني هو اتصافه بالبقاء فهو في وجوده ابتداء
وفي بقائه محتاج الى المؤثر الذي يفيده الوجود ويديمه له وحاجته اليه في حال بقائه
كحاجته اليه في حال ابتدائه فلو فرض انقطاع فيضان نور الوجود من الصانع تعالى على
العالم في آن لما بقي موجودا ويعينك على تعقل ذلك اعتبارك باستفادة ضياء الشمس
فانه كلما حجب عنها زال عنه وما تمسكوا به من مثال البناء وبقاء البناء فهو مهدوم بان
الكلام في العلة الموجدة وليس البناء موجدا للبناء المتحصل انما هو حركة يده وشكل علته
لحركات الالات من الاخشاب واللبنات وتلك الحركات علل معدة لاوضاع
مخصوصة بين تلك الالات وتلك الاوضاع مستندة الى علل فاعلية هي غير تلك
الحركات المستندة الى حركة البناء فلا يضرها عدم شيء منها ولهذا اي اي ولان الممكن
الباقي مفتقر الى المؤثر في بقائه جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب لانه ممكن
باق فيحتاج الى المؤثر في بقائه غاية الامر انه ليس له حال حدوث كالحادث الباقي فلا

يحتاج الا في البقاء بخلاف الحادث الباقي فانه يحتاج الى المؤثر في الحدوث ايضا ولكن
اي ولكن يمتنع استناد الممكن القديم الى المؤثر الموجب بالذات على ما زعمه الفلاسفة والمتبع استناد الاثر
القديم اليه بل وجب ان يكون معلوله الاول وما يليه مما يصدر عنه بالذات او بالوسائط
القديمة قديما والا لكان وجوده بعد ذلك ترجيحا بلا مرجح حيث لا يوجد في الازل ما يوجب
فيما لا يزال مع استواء الحالين نظرا الى تمام العلة ادوم ولكن القديم الممكن وكانه
السبب لما سيأتي من ان كل ممكن حادث فان قيل صفات الباري تعالى على
ما عدا المعتزلة من المتكلمين موجودات قديمة ويمتنع استنادها اليه بطريق الايجاب
وحصول الاكتساب قلنا على راي الله صفات الباري تعالى ليست زائدة على انه
كالامر راي الحكماء والمعتزلة ولا يمكن استناده الى المختار يعني انما يفيده المؤثر الموجب
لانه لا يمكن استناده الى المختار لان فعل المختار مسبوق بالقصد والقصد الى الايجاد
مقدم عليه مقارن للعدم لما قصد ايجاده لان القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بديهة
ورد بان تقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود في انه بحسب الذات
فيجوز مقارنتهما للوجود زمانا لان الممتنع هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود حاصل بل
نقول اذا كان القصد كافيا في وجود المقصود كان مع المقصود زمانا واذا لم يكن
كافيا فيه فقد يتقدم عليه زمانا كتقدم ما الى الحادث ومنع الامام الرازي استناده الى
الموجب ايضا متمسكا بان تأثير هذا القديم اما حال بقائه ويلزم ايجاد الموجود واما
حال عدمه او حدوثه فيلزم الحدوث من حيث كونه حادثا وقد فرضناه قديما هف وقد
عرفت جوابه ولا قديم اي لا بالذات ولا بالزمان سوى الله تعالى لما سيأتي ان العالم
الذي لا يوصف به الا ذات الله تعالى لما سيأتي في ادلة توحيد الواجب وما وقع في
عبارة بعضهم من ان صفات الله تعالى واجبة او قديمة بالذات فمعناه بذات الواجب
يعني انها لا تفتقر الى غير الذات واما القدم الزماني فيوصف به ذات الله تعالى وكذا
من الحكماء واما اهل الملة وصفاته ايضا عند الاشاعرة ومن يحذو حذوهم فانهم اجمعوا على
ان له سبحانه وتعالى صفات موجودة قديمة قائمة بذاته تعالى واما المعتزلة فقد بالغوا
في التوحيد فنفوا القدم الزماني ايضا عما سوى ذات الله تعالى ولم يقولوا بالصفات
القديمة الزائدة الا ان الفلاسفة منهم ابا هاشم انما اثبتوا الاحوال الاربعة العالمية

لكان حادثا د

والقادرية والحية والموجودة وزعموا انها ثابتة في الازل مع الذات وزادوا ثم
حالة خامسة هي علة للاربعة مميزة للذات هي الالهية فلزم القول بتعدد القدماء
وهذا التفصيل ما قال الامام في المحصل ان المعتزلة وان بالغوا في انكار ثبوت القدماء
لكنهم قالوا بها في المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الازل مع الذات
والثابت في الازل على هذا القول امور قديمة ولا معنى للقديم الا ذلك واعترض عليه
المصنف بانهم يفرقون بين الوجود والثبوت ولا يجعلون الاحوال موجودة ثابتة فلا يلزم
فيما ذكره الامام من تفسير القديم بما لا اول لوجوده الا ان يغير التفسير ويقول القديم ما لا
اول لثبوته وكان في قوله ولا معنى للقديم الا ذلك دفعا لهذا الاعتراض اي لا نعني بالوجود
الا ما نعنيه بالثبوت فلا فرق في المعنى بين قولنا لا اول لوجوده ولا اول لثبوته حتى
لو قيل نزاع لفظي بين الوجود والثبوت قالوا اثبات القدماء كفر والنصارى
انما كفروا لانهم اثبتوا مع ذات الله تعالى الصفات فكيف مذهب سبعة اقانيم اي العلم والوجود
والحيوة وكيف لا يكفر من اثبت مع ذاته صفات سبعا او اكثر والجواب انهم اثبتوا
ذوات لا صفات وان لم يسموها في التسمية بالذات وسموها صفات فانهم قالوا
بانتقال اقنوم العلم الى المسيح والمنتقل والانتقال لا يكون الا ذاتا واثبات التعدد
من الذوات القديمة هو الكفر دون الصفات القديمة في ذات واحدة وايضا انما
كفرهم الله تعالى بقوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة لاثباتهم الغير كما يدل
عليه قوله وما من اله الا اله واحد واما غير ذات الله وصفاته فلا يوصف بالقدم
باجماع المتكلمين لان ما سوى الله تعالى وصفاته مخلوق وكل مخلوق حادث عندهم و
اما الحكماء فقالوا بقدم العقول والنفوس السماوية والاجسام الفلكية بذواتها وصفاتها
من الصور والشكل ومطلق الحركة والوضع بمعنى انها لم تزل متصلة من الازل الى الابد
الا ان كل حركة معينة منها حادثة لكونها مسبوقة باخرى فيكون حادثا وكذا الوضع وجسم ا
العنصرية بهيولاها واثبت الثنوية هم المجوس قدم شيئين هما النور والظلمة قالوا انه
العالم من امتزاجهما وبحر ما يحدث منهم فهما جنسة اثنان منها حيان فاعلان هما الباري
والنفس وعنوا بالنفس ما يكون مبدا الحيوة من الارواح البشرية والسماوية وواحد
منفعل غير حي وهو الهيولى واثنان ليس بحيين ولا فاعلين ولا منفعلين وهما الدهر

والحكماء قالوا

والحكماء قالوا بخمسة النفس الا الهيولى لتوقفها كلا انها حسية والعقلية على فعل
اختلاط هذه الانواع الكرات وذهب المعتزلة الى انه ليس في الوجود قديم لا بالذات
ولا بالزمان سوى ذات الله تعالى وصفاته واما الصفات فليست زائدة كما ذهب اليه الحكماء
والمعتزلة ولا يفتقر الحادث الى المدة والمادة وان لزم التسلسل حتى لو افتقر كل حادث
الى مادة ومدة لزم التسلسل لانهما حادثان ايضا اذ لا قديم في الوجود سوى الله تعالى فتفتقران
الى مادة ومدة اخرى وينقل الكلام اليهما حتى يتسلسل ومعنى افتقار الحادث الى المدة
ان وجوده مسبوق بوجودها سابقة عليه لا تجتمع معه في الوجود فلو توقف على ا
مدة اخرى بهذه الصفة وهكذا الى غير النهاية لزم وجود حوادث لا بداية لها كحركات
الافلاك على راي الحكيم لا ترتب امور موجودة معا الى غير النهاية ولم يحكم
لا ما نقل الاول الا انه على راي الله وسائر المتكلمين كما سبق في ابطال التسلسل
وذهب الحكماء الى ان كل حادث مسبوق بمادة ومدة اما المدة فلان عدم الحادث
متقدم على وجوده وهذا التقدم ليس بالعلية ولا بالطبع لان وجود الشيء لا يحتاج الى عدمه
ولا بالشرف لان عدم الشيء ليس له شرف بالنسبة الى وجوده ولا بالرتبة لانه ليس بين وجود
الشيء وعدمه ترتب حسي ولا عقلي فهو بالزمان فاذن عدم الحادث في زمان سابق فثبت
ان الحادث مسبوق بالزمان والمتكلمون منعوا الحصر واثبتوا قسما اخر من التقدم سموه
تقدما بالذات كما سبق في الفن وذكرنا هناك ان هذا القسم مبني على مباحث كثيرة بين الحكماء
والمتكلمين وذلك هنا وجها فهو وجود الحادث بعد ان امكن له بعدية بالقياس الى ما
قبلية ليست كقبلية الواحد على الاثنين التي قد يكون لها ما هو قبل وهو بعد معا في حصول
الوجود بل قبلية لا تجامع مع البعدية فلا بد لها من معروض يعرضه هي لذاتها وذلك لان
معروض القبلية ان عرضت القبلية لا بواسطة شيء فذاك وان عرضت القبلية بواسطة شيء اخر
فذلك الشيء الاخر هو القبل بالذات وهو لا يكون نفس العدم لان العدم لا يقتضي لذاته
القبلية لا يكون بعد ولا ذات ان عل والا لم يكن معا وبعد فيتعين ان معروض القبلية امر مغاير
لها وما هو الا الزمان اولا ان اراد بمعروض القبلية بالذات ما يكون ذاته مقتضيا
للقبلية فلا نم ان القبلية لا بد لها من معروض كذلك وان اراد ما يكون معروضا لها اولا وبالذات
لا بواسطة امر اخر فلا نم انه لا يكون نفس العدم قوله لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد

قلت لم لا يكون السمع لا يتشعر لزوما لقبلته وجه ثالث وهو ان وجود الحادث بعد ان لم يكن
له قبلية وذلك القبل متصل غير قار الذات وهو الزمان اما انه كم فلانه يقبل الزيادة
والنقصان فان قبل زيد الى نوح اطول وازيد منه الى موسى واما انه متصل فلانه يقبل
الانقسام لا الى حد فان قبل زيد الى نوح يمكن ان ينقسم وقبل قبل زيد الى عمرو مثلا ثم
الى بكر ثم الى نوح ويمكن ان ينقسم قبل زيد الى عمرو وقبل قبل زيد الى خالد ثم الى بشر ثم
الى عمرو واما انه غير قار الذات فلان اجزاءه لا تجتمع في الوجود فان كل جزء يفرض منه فهو
قبل بالقياس الى ما هو قبله لا يكون اجتماع القبل مع البعد فان القبل اضافة من المتضايفة
البعدية وكذا البعد اضافة بينهما والمتضايفان يجب اجتماعهما في الوجود لانا نقول
اضافتان عقليتان يجب ان يوجد موصوفاهما معا في العقل ولا يجب ان يوجد موصوفاهما
معا في الخارج فان قيل فعلى هذا عدم اجتماع الجزء الذي هو القبل مع الجزء الذي هو
البعد انما يكون في الوجود الخارجي فيلزم ان يكون لكل من الجزئين وجود في الخارج لكن وجود
اجزاء الشيء في الخارج ينافي اتصاله لان المتصل هو ما لا اجزاء له بالفعل وايضا يلزم ان يكون
ذلك الامر المتصل الذي يسمونه الزمان ذا اجزاء غير قابلة للانقسام اذ لو انقسم واحد منها
الى جزئين لكان احدهما قبل والاخر بعد لما مر من ان اجزاءه لا تجتمع في الوجود فكان لكل من
القبل والبعد وجود في الخارج فكان جزئين ما فرضناه جزءا واحدا هف وهم لا
يقولون به فيستلزم تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى لان الزمان والحركة والمسافة متطابقة
انقساما ولا انقسام في واحد منها الا في الاخرين فيبطل الاصل الذي عليه يبتنى قواعدهم
لانا نقول عدم اجتماع الاجزاء في الوجود الخارجي لا يستلزم ان يكون لها وجود خارجي فان
السلب الخارجي لا يقتضي وجود الموضوع في الخارج كما يقال الوجود والعدم لا يجتمعان ولا
يلزم منه ثبوت العدم في الخارج لانا نقول عدم اجتماع اجزاء الشيء في الوجود وبعد انها
لا يحكم كونه غير قار الذات او نصدق على جميع ما هو المراد من الجسم التعليمي والسطح و
الخط بل على الجسم الطبيعي ايضا فانه لا اجزاء لها في الخارج حتى يحكم في الوجود الخارجي بل
الجواب ان ماهية الزمان مستقلة في حد ذاتها لا اجزاء لها بالفعل الا بحسب الفرض لكنها بحيث لو
فرض انقسامها الى جزئين حكم بانهما لا يجتمعان في الوجود الخارجي على انها لو وجدا
فيه الجزئان لكان احدهما متقدما والاخر متأخرا وهذا المعنى لا يتحقق في المقدار

يستلزم

والجسم الذي

والجسم والذي يخص ايضا ما قيل من ان اجزاء الزمان ان كانت متساوية في الماهية استحال
تخصيص بعضها بالتقدم وبعضها بالتأخر لان الامور المتساوية في الماهية يجب تساويها
في لوازمها وان كانت متخالفة بحسب الماهية كان كل جزء منفصلا واحدا بل كان نوعا على حدة
لا يقبل الانفكاك واتصالا لان كل ما يفرض فيه من الاجزاء لا يجب ان يتقدم بعضها على بعض
اذ الموجود ان الاجزاء المتقدمة والمتأخرة متساوية بالماهية ومنفصل بعضها عن بعض بالفعل
فكلما يمكن ان يفرض جزء منه كان منفصلا عن غيره بالفعل فجميع الانفكاكات التي يمكن
فرضها كانت حاصلة بالفعل فيكون كل واحد من اجزائه غير قابل للانفكاك اذ لو قبل
شيء منها الانقسام لكان غير حاصل بالفعل فلم يكن جميع الانفكاكات الممكنة حاصلة بالفعل هذا خلف فيكون
اجزاؤه الا ما ليس غير قابلة للانفكاك ولو تم لزم منه تركب الحركة والمسافة
ايضا من اجزاء لا تتجزى لان ما ذكره انما يتم اذا كانت تلك الاجزاء موجودة في
الخارج ويكون بعضها متقدما وبعضها متأخرا واما المادة فيقتضيها بيانها لان كل
حادث ان كان عرضا او صورة فلابد له من محل ان كان نفسا فلابد له من مادة
يتعلق بها وحده لان الموضع ومتعلق النفس يشتملان على امكانها فان الحادث قبل وجوده
ممكن لامتناع الانقلاب والامكان وجودي لا يستغني عن الادلة وليس بجوهر لكونه
اضافيا فيكون عرضا فيستدعي محلا موجودا وليس هو نفس ذلك الحادث لامتناع
قيام الشيء بنفسه ولا امرا منفصلا عنه لانه لا معنى لقيام امكان الشيء بالامر المنفصل
عنه بل متعلق به وهو المعني بالمادة وما توهم من ان امكان الشيء هو اقتدار الفاعل
عليه فيكون قائما بالفاعل فاسد لان الاقتدار وعدمه معلل بالامكان وعدمه بان
يقال هو مقدور لانه ممكن وهذا غير مقدور لانه ممتنع ولانه لا يمكن الا بالنسبة
الى القادر وما كان فلا امكان والمتعلق لا يمكن التقدم كالمواد والمجردات لانها ممكنة
ولا مادة لها مدفوع بان امكانها قائمة بها اذ ليس التقدم حالها قبل الوجود حتى يكون
هناك امكان يستدعي محلا غيره والجواب عنه وعن الاول انا لا نسلم ان التعلق بالحادث
منحصر في المادة بالمعنى المذكور فلا يجوز ان يكون محل امكان الحادث شيئا له تعلق
بالحادث غير تعلق الحلول والنفس به والتصرف ولو كان تعلق الحلول فلا يجوز ان
يكون الحادث جوهرا مجردا جسمانيا فلا حاجة الى ذلك وهو دليل على امتناع ذلك

او عرضا قائما بمجرد [بغير] جسمانيا فان جملة العقول والنفوس بل كلها لما اقيم بها على اطلاق
اعراض موضوعاتها العقول والنفوس وليست باجسام ولا تكلم تتم الموضوع كذب بخلاف
الجسم ونحوه اذ يستحيل ان يقوم عرض بغير الآلة بعده سبق ان العقول جميع كمالاتها بالفعل لا ان
كون بعضها بالقوة يوجب كون العقل لا ذلك لان كل حادث لا بد له من مادة وان كان انه
ان اريد بالامكان الامكان الذاتي فلا نم انه وجودي وقد مر سابقا وان سلم وان
اريد الامكان الاستعدادي فلا نم ان كل حادث قبل وجوده متصف بالامكان الاستعدادي
لجواز ان يحدث من غير ان يكون هناك مادة وامور معدة له الى وجوده وكذلك لا حادث
ولا يكون هذا من الانقلاب في شيء لما مر من تحقيق معنى الانقلاب فلتذكر ولهم في التفصي
عن هذا الوجه وجهان احدهما ان المراد بالامكان الامكان الذاتي وهو محتاج الى محل
غير الممكن لان الامكان الذاتي انما هو بالقياس الى الوجود والوجود اما بالذات واما
بالعرض على ما سلف واما الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض وهو ان يوجد شيء لشيء آخر
كالبياض في الجسم والصورة للهيولى والنفس للبدن فلا خفاء في احتياجه الى وجود شيء حتى يوجد
له شيء آخر والامكان بالقياس الى الوجود بالذات وهو امكان وجود الشيء في نفسه
فذلك الشيء ان كان مما يتعلق وجوده بالغير اي يكون بحيث اذا وجد كان موجودا في غيره
كالعرض والصورة او مع غيره كالنفس فهو كالاول في الاحتياج الى وجود الغير ضرورة
ان ذلك الغير لو كان معدوما لامتنع كون ذلك الشيء موجودا فيه او معه وعلى التقديرين
يكون للحادث مادة بالمعنى المذكور وان لم يكن ذلك الشيء مما يتعلق وجوده بالغير من
موضوع او هيولى او بدن فمثله لا يجوز ان يكون حادثا والا لكان امكانه قبل حدوثه
قائما بنفسه اذ لا محل له ليس شيء من الموضوعات حتى يقوم به وهو ح لانه مضاف
والمضاف لا يمكن ان يقوم بنفسه وهذا الوجه في غاية السقوط لانه موقوف على بيان
كون الامكان موجودا في الخارج اذ لو كان امرا اعتباريا لجاز ثبوته قبل حدوث
الحادث بماهية ذلك الحادث لا يجوز كونه قائما بنفسه ولو ثبت ذلك سقط منع كون
الامكان موجودا وتم الاستدلال من غير حاجة الى هذا الوجه التفصيل معنى الامكان في وجود شيء
لغيره قائم به او متعلق انما يقتضي امكان وجود ذلك الشيء له وجوده [illegible]
فذلك لو كان معدوما امتنع كون ذلك الشيء موجودا فيه او معه [illegible] على زمان

كونه معدوما

كونه معدوما ما هو بشرط كونه معدوما لكنه غير المبحث وثانيهما ان المراد الامكان
الاستعدادي والدليل قائم على ثبوته لكل حادث وتقريره ان العلة التامة للحادث
لا يجوز ان تكون ذات القديم وحده او مع شرط قديم والا لزم قدم الحادث لان المعلول
دائم بدوام علته التامة بالضرورة لامتناع التخلف عن الترجيح بلا مرجح بل لا بد من شرط حادث
وحدوثه متوقف على شرط حادث وهكذا الى غير النهاية ويمتنع توقف الحادث على
تلك الحوادث مجتمعة لامتناع التسلسل ولان مجموعها لا [illegible] فيفتقر الى شرط هو حادث
فيكون داخلا خارجا وهو محال بل لا بد من حوادث متعاقبة يكون لكل سابق منها مدخل في
من هذا اجتماع كالحركات والاوضاع الفلكية ويحصل بحسبها للحادث حالات متقربة الى
الفيضان عن العلة هي الامكانات الاستعدادية المتفاوتة في القرب والبعد والمقرب الى
محل ليس هو نفس الحادث ولا امرا منفصلا عنه لما تقدم وهذا الوجه ايضا مبني على
كون الصانع القديم موجبا بالذات اذ الفاعل بالاختيار لو حدث الحادث متى تعلق ارادته
القديمة الى وقت دون الترجيح والتخصيص من غير توقف على شرط حادث فاسد لانا نم انه
يحصل بحسب تلك الحوادث المتعاقبة للحادث حالات موجودة في الخارج ليحتاج الى محل
موجود ولم لا يحصل بحسبها للحادث قرب من الفيضان عن العلة متفاوت مرتب
وذلك القرب ليس الا امرا عقليا لا يحتاج الى محل كيف ولما نسبة بين الحادث والفيضان
عن العلة ولا يتصور تحقق النسبة في الاعيان بدون تحقق المنتسبين معا والقديم لا يجوز
عليه العدم لوجوبه بالذات او لاستناده اليه لامتناع استناد القديم الى الفاعل
بالاختيار وقد ثبت قدمه امتنع عدمه لانه اما واجب لذاته وامتناع عدمه ظاهر واما
ممكن مستند الى الواجب بالذات اما بلا واسطة او بواسطة قديمة وايا ما كان امتنع عدمه
لوجوب دوام المعلول بدوام علته التامة لا يقال فالقديم اذا امتنع عدمه كان واجبا
لا ممكنا لانا نقول امتناع عدم الشيء بالغير لا ينافي امكانه الذاتي فعندنا لما كان
الواجب فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات لم يكن شيء من معلولاته قديما فامتنع القدم
وانما ذلك على راي الفلاسفة وصيت صفات الواجب قد عرفت [illegible]
حدوث الواجب زيادة كلام على هذا المقام

الفصل الثاني

في الماهية ولواحقها كالوحدة والكثرة ونفي زيادة الوجود اي لفظ الماهية مشتق من ماهو

اي المهية ونذكر الغير باعتبار الجزء بانه كالجواب عن السؤال بما هو ويطلق لفظ المهية غالبا
على الامر المعقول اي ما حصل في القوة العاقلة مثل ان يكون الكليات موجودة في الذهن
ومن ثمة قيل لفظ المهية يدل على مفهوم الكلية التزاما ويطلق الذات والحقيقة غالبا عليها
على المهية مع اعتبار الوجود الخارجي فلا يقال ذات العنقاء وحقيقتها بل مهيتها والغالب
الاغلب انه قد يستعمل هذه الالفاظ الثلثة بلا اعتبار فرق بينها والكل من قبيل المعقولات
اي مفهومات هذه الالفاظ عوارض ذهنية يعرض لما عرفت اي عليها من المعقولات الاولى
في الدرجة الثانية من التعقل وقد يراد بالذات ما عرفت عليه المهية من الافراد والحقيقة
الجزئية تسمى هوية وقد يراد بالهوية الشخص وقد يراد بها الوجود الخارجي وحقيقة كل شيء
مغايرة لا يعرض لها من الاعتبارات لازمة كانت تلك العوارض او مفارقة كالزوجية
والفردية والوجود والعدم والوحدة والكثرة وغير ذلك من الاعتبارات على معنى ان تلك
العارضة لحقيقة الشيء لا تكون نفس ذلك الشيء المعروض ولا داخلا في حقيقته والا اي وان لم
يكن كذلك بل كانت نفس حقيقة معروضها او داخلا فيها مثلا لو كانت الوحدة نفس حقيقة
الانسان او داخلا فيها لما صدق اي ذلك الشيء المعروض كالانسان مثلا على ما ينافيها
اي على ما ينافي تلك العوارض كالكثرة فيما نحن فيه للواحد فان الانسان ح لا يكون ح واحدا
كذلك يكون كثيرا فان كانت الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلة فيها لم يكن الانسان
الكثير انسانا لتنافيهما بين الوحدة والكثرة المعتبرة في مفهوم الانسان ويكون الكبير مع كل
ما من مقابله لما مع فتنه فانه اذا لوحظت الانسانية ولوحظ معها الوحدة حصل
هناك انسان واحد يقابل الانسان الماخوذ مع الكثرة وكذا الانسان الماخوذ مع الوجود
يكون مقابلا للانسان الماخوذ مع العدم وهكذا واما اذا لوحظت الانسانية ولم يلاحظ معها
شيء من الامور الزائدة العارضة لها لم يكن هناك الا انسانية محضة لا الانسان الواحد
ولا الكثير ولا الموجود ولا المعدوم لا على معنى ان الانسانية متصفة بشيء منها فالانسان يتصل
نحوا من التصل بالثانية اذ لا بد لها من النقيض فما يوجد من المتناقضين بل على معنى انه لا يكون
معتبرا فيه الملاحظة انه يحكم على المهية بشيء امر عارض لها بل يحتاج في هذا الحكم الى ان
يلاحظ امرا اخر لكن بعد ملاحظة ذلك كانه يظهر ان تلك العوارض ليست المهية في حد ذاتها
فليست نفسها ولا داخلا فيها والا لما احتاج الى ملاحظة امر اخر وهذا المعنى قوله من حيث

حيث هي ليست الا هي فلو سئل بطرفي النقيض وقيل الانسانية من حيث هي انسانية
اي في حد ذاتها هل هي شيء من تلك العوارض او ليست شيئا منها فالجواب السلب
لكل شيء من تلك العوارض بتقديم حرف السلب قبل الحيثية لا بعدها اي يجب ان يقال ان
الانسان ليس من حيث هو انسان بالف ولا شيء من الاشياء ولا يقال ان الانسان
من حيث هو انسان ليس بالف لان هذه الصيغة يكون للايجاب المعدول ويصح تغيير
المعنى الانسان من حيث هو انسان شيء هو لا الف وذلك باطل ومن قال بطرفي النقيض
اذ هناك يستحق الجواب قطعا باختيار احد شقي الترديد واما اذا سئل بالترديد بين الايجاب
المحصل والمعدول كان يقال هل الانسان الف او لا الف فلا يستحق الجواب ولما وجب
الجواب بسلب شقي الترديد معا فيقال لا هو الف ولا لا الف يعني الذي عرفته واذا عرفت
هذا فاعلم ان المهية بالقياس الى تلك العوارض اعتبارات ثلثة احدها ان يوخذ بشرط
مقارنتها وتسمى المهية ح المخلوطة والمهية بشرط شيء وقد يوخذ بشرط ان لا يقارنها شيء من
العوارض وتسمى ح المجردة والمهية بشرط لا شيء وقد يوخذ لا بشرط شيء بل بشرط لا بالمقارنة
ولا بعدمها وتسمى المطلقة والمهية لا بشرط شيء فالمجردة والمخلوطة متباينان مندرجان تحت
المطلقة وتوهم بعض الناس ان القوم جعلوا المهية منقسمة الى هذه الثلث والمطلقة فتمسك
بذلك على تجويز كون الشيء قسما من نفسه بناء على ان المهية المطلقة نفس المهية التي جعلت
موردا للقسمة ومقسما وهذا الفعل عما افرزنا اليه حيث ان القسم لا يجوز ان يعتبر كل شيء مقارنة
لا يعرض لها من الاعتبارات اشارة الى ان المهية بالقياس الى تلك العوارض اعتبارات
مورد القسمة حال المهية بالقياس الى عوارضها لا نفس المهية الكلي الى نفسه والجزء باطل
قسم الشيء لا بد ان يكون مغايرا له بل لا بد ان يكون اخص منه مطلقا ومما يتخيل ان الحيوان
ينقسم الى الابيض والاسود مع ان كل واحد منهما اعم من الحيوان من وجه فلا بد ان
حيثية التقسيم ثم تخصيص المشترك فالواقع قسما للحيوان هو الحيوان الابيض والحيوان الاسود
لا الابيض والاسود المطلقان وكذا قيل الحيوان اما حيوان ابيض واما حيوان اسود و
كل واحد من هذين القسمين اخص مطلقا من الحيوان فالمراد بالمهية ان تبين تلك عبارات
والمطلق فقال وقد يوخذ المهية مجردة عنها اي عن العوارض اشارة الى المهية المجردة
لكن لما دخل فيه هذا المعنى قيد التركيب لو لم يكن لكان زائدا او لا يكون

متزلا على ذلك المجموع وذلك لان الماهية المحذوف عنها ما عداها بعينها هو الماهية بشرط لا شيء
من غير حاجة الى اعتبار تجرده عنه ولعل ذلك خبط منه وخلط بين الاصطلاحين ثم اعلم ان
الاجزاء المحمولة للماهية اذا قيس بعضها مع بعض لها ايضا اعتبارات ثلثة فالحيوان مثلا يوخذ
تارة بشرط شيء فيكون عين نوع من انواعه وتارة بشرط لا شيء فيكون جزءا له وتارة
لا بشرط شيء فيكون محمولا عليه وليس معنى اخذه ههنا بشرط شيء انه يوخذ بشرط اي شيء
كان كالنطق والكاتب مثلا بل معناه ان يوخذ بشرط ان يدخل فيه ما من شانه
ان يدخل فيه تحصله ومعناه ان الحيوان ماهية مبهمة لا تعين ولا تحصل الا بفصل فينضم اليه
فيحصله ويكمله ويعينه ويكون ذلك الفصل داخلا فيها من حيث انه محصل ومتعين فاذا
اخذ من حيث دخل فيه ما يحصله ويعينه قيل هو ماخوذ بشرط شيء ولذا قال الجنس بشرط
شيء هو عين النوع فالحيوان بشرط الناطق عين الانسان وبشرط الصاهل عين الفرس
وهكذا وليس معنى اخذه ههنا بشرط لا شيء انه يكون مجردا عن كل شيء على ما ذكرنا في الماهية
المجردة بل معناه انه يوخذ من حيث انه قد انضم اليه امر خارج عنه وقد حصل منها المركب
وبهذا الاعتبار يكون كل منها جزءا له وجزء الشيء من حيث انه جزء لا يكون محمولا عليه مواطاة
اذ لا يصح ان يقال هذا الكل هو هذا الجزء فلذلك قيل الحيوان بشرط لا شيء جزء ومادة
لما تركب منه ومن غيره محمول عليه فلا بد في هذين الاعتبارين من ان يعتبر ان هذا الشيء في الاخذ
الاول اعني اخذه بشرط شيء يوخذ ذلك معه من حيث هو داخل معه كما عرفت وفي الثاني اعني اخذه
بشرط لا شيء يوخذ معه ذلك الشيء من حيث هو زائد عليه خارج عنه واما اخذ الحيوان لا بشرط
شيء فهو ان يعتبر من حيث هو الحيوان من غير ان يعرض لشيء اخر اي لا يوخذ معه شيء من حيث هو
داخل فيه ولا من حيث انه خارج عنه منضم اليه بل يوخذ من حيث هو فيكون صادقا على الكل في كل
من الاعتبارين ويكون محمولا على الانواع المندرجة تحته وليس ... ان ...
كذا حال غيره من الاجزاء المحمولة للماهيات واذ قد عرفت ما ذكرنا تبين ان قوله محذوفا
عنها ما عداها هو معنى الماهية بشرط لا شيء بالاصطلاح الاول وقوله لو انضم اليها شيء
هو معناها بالاصطلاح الثاني وبين الاصطلاحين بون بعيد لا يقال المعتبر في المعنى
الثاني هو الانضمام حقيقة والمذكور ههنا هو الانضمام فرضا لانا نقول ... ان مجرد
الفرض يكفي في الانضمام اذ لا فائدة في اعتبار فرض الانضمام بدون اعتباره

لا يتال الى ما

لا يتيل الى ما لا يحتمل قوله محذوفا عنها على المعنى الثاني اولا يحمل قوله لو انضم اليها شيء
عليه ايضا ولكنه قال ايضا ان الماهية قد يوخذ بشرط لا شيء بان يتصور معنى الشرط يكون
ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون المعنى الاول محمولا على ذلك المجموع وعلى
هذا الاعتبار الخلط بين الاصطلاحين لانا نقول لا يستقيم قوله وكانه يوخذ على المعنى الاول لان
الماهية بشرط لا شيء بالمعنى الثاني لا خلاف لاحد في امكان وجودها ذهنا وخارجا ولا
خلاف في امتناع وجودها بالمعنى الاول خارجا لان الوجود الخارجي من العوارض
وكذا التشخص فلو وجدت لزم اقترانها بالعوارض فلم يكن مجردة وانما الخلاف في امكان
وجودها ذهنا فقال البعض يمتنع وجودها في الذهن ايضا لان الكون في الذهن ايضا من
العوارض وقال بعضهم يجوز في الذهن لو اعتبرت بالتجرد عن العوارض الخارجية لان الكون في
الذهن ليس من العوارض الخارجية وهو كذلك لانه ان اراد بالعوارض الخارجية ما يلحق الامور الحاصلة
في الاعيان وبالذهنية ما يلحق الامور القائمة بالاذهان لا يوجب امتناع وجود المجردة
في الخارج لان الكون في الخارج ايضا من العوارض الذهنية بهذا المعنى على ما سبق تحقيقه في
بحث الوجود وان اراد بالعوارض الخارجية ما يكون عروضها بحسب نفس الامر وبالذهنية
ما يحكم الذهن بعروضها واعتبر عروضها لها من غير ان يكون ذلك بحسب نفس الامر يمتنع
وجود المجردة في الذهن ايضا لان الكون في الذهن ايضا من العوارض الخارجية بهذا المعنى
والحق اختاره (?) لان الذهن يمكنه تصور كل شيء حتى عدم نفسه ولا يحجر في التصور ثبوت
اصلا فلا يمتنع ان يعقل الذهن الماهية المجردة عن جميع العوارض الخارجية والذهنية على انها
معراة عنها ويلاحظها كذلك وان كانت بحسب نفس الامر متصفة ببعضها الا يرى انه
يمكن الحكم على المجردة مطلقا بامتناع الوجود في الخارج ولا حكم على شيء الا بعد تصوره
فلا يمنع ما قيل من ان الكون في الذهن ايضا من العوارض فلو وجدت في الذهن لزم اقترانها
بالعوارض فلم يكن مجردة لان ذلك الاقتران انما هو بحسب نفس الامر لا بحسب التصور والوجود
الذهني والتصور والتجرد انما هو بحسب التصور والوجود الذهني لا بحسب نفس الامر فغاية الامر ان
يكون ذلك مخلوطا بحسب نفس الامر ومجردة بحسب وجوده الذهني والتصور ولا تنافي ...
كما ان المعدوم المطلق يتصوره الذهن فيصير موجودا بحسب نفس الامر مع انه معدوم بحسب الفرض
لتصح ... من غير منافاة وقد مر تحقيق ذلك مرارا واعترض بان حاصل ما ذكرتم ان كل ما يوجد في

في الذهن من المهيات فهي ملحوظة بحسب نفس الامر وليست بموجودة الا ان العقل قد يتصور ما
موجودة تصورا غير مطابق للواقع ولا جبرة بالايقاع فتصدق ان كل ما يوجد في الذهن لا
يكون موجودا او علينا حكم عكس المستلزم ان الموجود لا يوجد في الذهن وذلك معدهاما واجب
بانه لا معنى للوجود الا ما يعتبره العقل كذلك ... فلا يمتنع وجوده في الخارج ايضا بان يكون
مقرونا بالعوارض والمشخصات ويعتبره العقل مجردا عن ذلك فصار له محل انتفاى ان يرى
بالمجرد فما لا يكون ... مقرونا بشى من العوارض امتنع وجوده في الخارج والذهن جميعا
وان اريد ما يعتبره العقل كذلك جاز وجوده فيهما وايضا اذا كان معنى الوجود ما ذكر
لا يصح قوله ان تلك الماهية ملحوظة بحسب نفس الامر مجردة بحسب الفرض لان تلك الماهية حينئذ
النفس الامر تكون مجردة بحسب نفس الامر ويتعدم بيان التحقيق الذي ذكره والجواب انه لا
معنى للوجود في الذهن الا ما تصوره العقل اعم من ان يكون ذلك التصور مطابقا للواقع
او لا ومعنى لا فرق الا ان الموجود مع كون متصورا للعقل موجودا ... ان ذلك الفرض مطابق
للواقع ممن لا انه عليه بل يعرف بان ذلك خلاف الواقع ثم قال وقد عرفت ان الكلية التي ...
اي الماهية المطلقة هو كلي طبيعي المعنى انه منع نفس تصوره عن وقوع الشركة فيه هو الجزئي كزيد و
هذا الفرس وان لم يمنع فهو الكلي كالانسان فان له معنى ما مشتركا بين افراده
اي يقال لكل واحد منها انه هو ... فيجرى في الكلي ...
ويدخل في حد الكلي ... وجب الوجود ... لا يمتنع فيه الشركة ... الامتناع
بحسب نفس الامر قبل الكلية اذ فسرنا بالاشتراك امتنع وجودها في الخارج الموجودات
الخارجية والا لزم اتصاف ذات واحدة بعينها في زمان واحد باوصاف متقابلة ...
كون الكلية عارضة في الخارج للموجودات الخارجية وزعم ان امتناع الاجتماع المتقابلات
في الذات الواحدة الشخصية دون الذات الواحدة النوعية والجنسية وقال فالطبيعة
الانسانية مثلا موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها وهي في كل فرد منها مقرونة بمشخص
معين وليس المشترك من تلك الافراد مجموع المعروض والعارض ليلزم اشتراك مشخص واحد
بعينه بين امور كثيرة بل المشترك هو المعروض وحده ولا استحالة فيه ورد عليه بان كل موجود
في الخارج فهو بحيث اذا نظر اليه في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا في ذاته غير قابل
للاشتراك فيه بعينه فلو كانت الطبيعة الانسانية موجودة في الخارج لكانت مع قطع النظر

عما يعرضها

عما يعرضها في الخارج متعينة في ذاتها غير قابلة للاشتراك فيها فلا يتصور كونها موجودة في
الخارج ومشتركة بين افرادها والكلية بمعنى الاشتراك يمتنع عروضها للصور العقلية ايضا فان
كل واحد منها صورة جزئية في نفس جزئية فامتنع اشتراكها الا يرى ان الصورة الموجودة في ذهن
زيد مثلا يمتنع ان يكون بعينها موجودة في اذهان متعددة نعم يعرض للصور العقلية كونها كلية
بمعنى المطابقة ومعنى مطابقة الصورة الذهنية مناسبة مخصوصة لا تكون لسائر الصور العقلية
فانا اذا تعقلنا زيدا مثلا حصل في اذهاننا اثر ليس ذلك الاثر هو بعينه الاثر الذي
يحصل فيه اذا تعقلنا فرسا معينا ومعنى المطابقة لكثيرين انه لا يحصل من تعقل كل واحد منها
اثر متجدد فانا اذا ادركنا زيدا وجردناه عن مشخصاته حصل منه في اذهاننا صورة الانسانية
المجردة عن اللواحق واذا ادركنا بعد ذلك عمروا وجردناه ايضا لم يحصل منه صورة اخرى في
العقل فلو انعكس الامر في الرؤية كان حصول تلك الصورة من عمرو دون زيد واستوضح
ما اشرنا اليه من خواتم منقشة بنقش واحد فانه اذا ضرب واحد منها على الشمعة ارتسم
فيها ذلك النقش بان ضرب عليها خاتم آخر لم يتأثر الشمعة غير الذي ضرب عليها اولا كان
الاثر الحاصل في الشمعة هو ذلك النقش بعينه لا يقال كما ان الصورة العقلية مطابقة لكل من
الكثيرين كذلك كل واحد منها مطابق لتلك الصورة ولا يطابقها لتلك الصورة ضرورة ان
المطابقة تكون بين شيئين فكل منها يجب ان يكون كليا لانا نقول ان الكلية مطابقة الصور
العقلية لامور كثيرة لا المطابقة مطلقا ولعل السر في ذلك ان الامور الخارجية ذوات متاصلة
بخلاف الصور العقلية فانها كالاظلال المقتضية للارتباط بغيرها وكان هذا الفرق معتبرا في مفهوما
الكلية فهي مطابقة الصور العقلية للامور المتكثرة سواء كانت خارجية او ذهنية دون مطابقة
الامور الخارجية فان قيل الصورة الحاصلة من زيد مثلا في ذهن واحد من الطائفة الذين
تصوروه مطابقة لباقي الصور الحاصلة في اذهان غيره ضرورة ان الاشياء المطابقة لشيء
واحد متطابقة فيلزم ان يكون تلك الصورة كلية قلنا ان الكلية هي مطابقة الصور العقلية
لكثيرين هي ظل لها ومتفرع لارتباطها بها فان الصور الادراكية يكون اظلالا اما للامور الخارجية
او لصورة اخرى ذهنية ومن البين ان الصورة الحاصلة في اذهان تلك الطائفة ليس بعضها
فرعا لبعض بل كلها اظلال لامر خارجي هو زيد الى هنا كلامه وحاصله ان الكلية لا تعرض شيئا
بالاشتراك اذ لو فسرت به لم يمكن عروضها للامور الخارجية لامتناع اتصاف ذات

واحدة بالامور المتقابلة ولا للصور العقلية لكل يكون لكل واحد منها صورا جزئية في نفس
جزئية فيجب تفسيرها بالمطابقة بالمعنى المذكور اذ هي يعرض للصور العقلية كما بينا اولا
وفائدة لان المستقسم لا يرم قسمة المقسم الى الكلي والجزئي فهو من الكلية
هو المعلوم دون الصور العقلية التي هي العلم ودون الموجودات الخارجية التي هي
اشخاص فانا اذا رأينا زيدا مثلا وحصل في اذهاننا مفهوم الحيوان مثلا كان هناك
امور ثلثة زيد وهو شخص موجود في الخارج لا يمكن ان يوصف بالكلية والصورة العقلية
لمفهوم الحيوان وهي ايضا لا يتصف بالكلية لانها صورة جزئية في نفس جزئية كما عرفت
به هذا القائل ومفهوم الحيوان وهو غير صورته العقلية لانه معلوم الا علم وصورته العقلية
علم لا معلوم وهو الموصوف بالكلية والاشتراك بمعنى حمله عليها ايجابا مطابق الشايع
عرض للاشتراك بين كثيرين للموجودات الخارجية وكذا الصورة العقلية لا يدل على
عدم صحة تفسير الكلية بالاشتراك وانما كان يدل لو كان الموصوف بالكلية احدى
ما هي وليس كذلك وما ذكر من ان الكلية بمعنى المطابقة يعرض للصور العقلية مع انها
صور جزئية في نفس جزئية يستلزم ان يكون امر واحد من جهة واحدة كليا وجزئيا
ايضا فلا يكون مفهوما الكلية والجزئية متقابلين وذلك مما لا يقول به احد ولو استدل
على عدم صحة تفسير الكلية بالمطابقة بالمعنى المذكور بان المطابقة بهذا المعنى يعرض للصور
العقلية والكلية لا يمكن عروضها لتلك الصور لكونها جزئية حالة في نفس جزئية لكان اوجه اه
موجود في الخارج على معنى ان ما صدق عليه اعني الشخص موجود في الخارج على ما هو
محقق مذهب من قال بوجود الطبائع في الاعيان وهو في ضمن الاشخاص لان الشخص
عبارة عن مجموع الماهية والمشخص ونسبة الماهية الى الشخص كنسبة الجنس الى الفصل هذا
وقد استدل على وجود الماهية لا بشرط شي بانه جزء من الشخص الموجود في الخارج فان
الحيوان مثلا جزء من هذا الحيوان الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود
فيه واعترض عليه بانه ان اريد ان الحيوان جزء له في الخارج فهو ممنوع بل هو اول المسئلة
وان اريد انه جزء له في العقل فهو مسلم لكن الاجزاء العقلية للموجودات الخارجية لا يجب ان
يكون موجودة في الخارج الا يرى ان العمى جزء هذا الاعمى الموجود في الخارج مع انه ليس
بموجود فيه وصادق على المجموع الحاصل منه ومما يضاف اليه هذا الكل ايضا لا نم

بحال الماهية

بحال الماهية لا بشرط شي بالاصطلاح الآخر الذي سبق ذكره والكلية العارضة للماهية يقال لها
كلي منطقي لان المنطقي انما يبحث عن الكلي من حيث هو من غير ان ينسبه الى طبيعة
الطبائع ويقال للمركب من العارض والمعروض كلي عقلي وبهذا يكون الكلي العقلي والمنطقي
ذهنيان اي من المعقولات الثانية واما الكلي الطبيعي فقد سبق بيان ذلك واما الكلي العقلي
فلتركبه منه فهذه معنى الكلي الطبيعي والمنطقي والعقلي اعتبارات ثم سمي قسيما لذلك ماهية يعقل له
ومنها بسيطة وهي ما لا جزء له ومنها مركبة وهي ما له جزء وهما موجودان ضرورة وهو في الضرورة
في وجود الماهية المركبة ظاهر فان الانسان والشجر والبيت وغيرها مركبات ضرورية وكذا
تركبها ضروري معلوم بالضرورة واما في وجود الماهية البسيطة فدعوى الضرورة فيه محل نظر و
قد استدل عليه بان المركب لا بد وان ينتهي في التحليل الى البسيط لان كل كثرة وان كانت
غير متناهية لا بد فيها من الواحد لانه مبدؤها ولولا الواحد لانتفى الكثرة لانتفاء مبدئها لكن
ان اردت الواحد من حيث هو مع قطع النظر عن كونه حقيقة او اعتبارا فذلك لا بد منه من الواحد ولم يجوز ان يكون كل
واحد من اجزاء الكثرة مركبا من آحاد وكل واحد منها مركب من آحاد وهكذا الى غير
النهاية وان اردت به ما هو اعم من الواحد الحقيقي والاعتباري فذلك ولكن لا يجديك نفعا
اذ لا يلزم منه انتهاء المركب الى البسيط والسند ما مر لانا نقول لا معنى للكثرة في الحقيقة
الا ان تتألف من الآحاد الحقيقية واما الواحد المركب فهو لا يتناهى فانه وان كان غير مؤلفة من الكثرة
لكنه في الحقيقة كثرة فلا يتألف فالكثرة المركبة من تلك الآحاد الاعتبارية مركبة من كثرات في الحقيقة
ولا بد هناك من آحاد حقيقية والا لم يكن كثرات حقيقية من غير ان يتحقق هناك آحاد اصلا وفيه
بحث وصفها بهما يعني البساطة والتركيب اعتباريان لا وجود لهما في الخارج متنافيان
لا بد فان اي ماهية شئ اصلا ولا يرتفعان لان كون الشي ذا جزء وعدم كونه ذا جزء متقابلان
تقابل السلب والايجاب وقد يتضايفان يعني قد يعتبران على وجه يكونان متضايفين
فان البساطة قد يطلق على كون الشي جزءا من شي آخر والتركيب على كون الشي كلا لشي
آخر فيتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتبارهما بالمعنى يعني ان البسيط والمركب الاضافيين
اذا اعتبرا وقيسا بالمعنى البسيط والمركب الحقيقيين البسيط بالبسيط والمركب بالمركب
يتعاكسان في العموم والخصوص اي يكون البسيط الاضافي اعم مطلقا من البسيط الحقيقي لان
كل ما لا جزء له يصدق عليه جزء لا يركب منه ومن غيره وليس كلما هو جزء لغيره يصدق عليه انه

بل لا يعتبر جزء من شيء اصلا فلا يقول
ان المركب الحقيقي هذه كما مر

لا يجوز الجواز ان يكون جزء شيء ذا اجزاء على عكس النسبة من المركب الاضافي والحقيقي فان
المركب الاضافي اخص مطلقا من المركب الحقيقي لان كل مركب اضافي مركب حقيقي وليس
كل مركب حقيقي مركبا اضافيا لجواز ان لا يعتبر اضافته الى جزئه وفيه نظر لان البسيط الحقيقي
قد لا يكون اضافيا كما مر ان لم يجوز البتة والبسيط الحقيقي يكون اضافيا البتة اذ لا يكون جزء
من شيء فضلا عن اعتبار ذلك بل قطعا بل النسبة بين البسيطين عموم من وجه لتصادقهما
في البسيط حقيقي هو جزء من مركب كالوحدة للعدد وصدق الحقيقي بدون الاضافي في بسيط حقيقي
لا يتركب منه شيء كالواجب بالعكس في مركب وقع جزء لمركب اخر كالجسم للحيوان وبين المركبين
مساواة ان لم يشترط في الاضافي اعتبار العقل الاضافة لان كل مركب حقيقي لا بد ان يكون
له جزء فيكون مركبا اضافيا بالقياس الى ذلك الجزء وبالعكس وعموم مطلق ان اشترط
ذلك لان كل مركب اضافي بالقياس الى جزئه فهو مركب حقيقي ولا ينعكس لجواز ان لا يعتبر
في الحقيقي الاضافة الى جزئه فيكون اعم مطلقا من الاضافي وكما تحقق الحاجة في المركب الى الجاعل
فكذا في البسيط تحقق الحاجة الى الجاعل اختلفوا في الماهية الممكنة هل هي مجعولة بجعل جاعل ام
لا وقال طائفة الاول ما اختاره المصنف وهو انها كلها مجعولة بجعل الجاعل سواء كانت
مركبة او بسيطة وذلك لان المحوج الى تاثير الفاعل هو الامكان العارض للمركبات والبسائط
وكلها محتاجة الى جعل الجاعل ثم الاثر الحاصل في الخارج من جعل الجاعل اي تاثير الفاعل هو
ذات الممكن لا وجوده فلذلك يقال ماهيات الممكنات مجعولة بجعل الجاعل وقيل وجوداتها
الثاني انها غير مجعولة مطلقا مركبة كانت او بسيطة اذ لو كانت الانسانية مثلا بجعل جاعل لكان
الانسانية عند عدم الجعل الجاعل لا انسانية وسلب الشيء عن نفسه محال اقول قد سبق منا
لزوم استحالة فان العدم في الخارج مسلوب عن نفسه والنافي هو الايجاب العدولي
وحاصله ان عند عدم الجعل ترتفع الماهية الانسانية عن الخارج راسا فلا يصدق عليها
حكم ايجابي بل يصدق سلب جميع الاشياء راسا حتى سلب نفسها عنها كسلب الخارج لا
انها تتقرر في الخارج مع اللاانسانية حتى يلزم صدق قولنا الانسانية لا انسانية والحق
هو الثالث لا الاول والثاني ان المركبة مجعولة دون البسيطة اذ لو كان البسيط مجعولا
لكان ممكنا لان المجعولية فرع الاحتياج الى المؤثر والاحتياج فرع الامكان لكن الامكان
نسبة تقتضي الاثنينية فيلزم ان يكون في البسيط اثنينية فلا يكون البسيط بسيطا

بحث

بحث والجواب ان الامكان نسبة بين الماهية ووجودها لا بين اجزاء الماهية حتى تقتضي
اثنينية فيها قال صاحب المواقف ان هذه المسألة من المداحض ولكن نحن نبحث
عنه ان شاء الله باشارة تحقيقه الى تحرير محل النزاع ومنشأ المذاهب وهو ان الحكماء لما وجدوا
الوجود الذهني واثبتوا عوارض الماهيات قسموها اقساما قسم يلحق الماهية من حيث هي هي كما
وجد ووجدت كالزوجية للاربعة وقسم يلحقها باعتبار وجودها الخارجي كالشاغلية للجسم
وقسم يلحقها باعتبار وجودها الذهني وهو الذي يسمى معقولا ثانيا كالذاتية والعرضية
فنبهوا بقولهم ان الماهيات غير مجعولة على ان المجعولية من عوارض الوجود الخارجي لا من عوارض
الماهية وارادوا بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل وقال بعضهم وقد ارادوا بالمجعولية
الاحتياج الى الغير سواء كان فاعلا او موجبا او جزءا مقوما انما تلحق الماهية المركبة اذا تاخر
قطع النظر عن وجودها فان الاحتياج الى جزئها الداخل في قوامها يلحقها لنفس مفهومها
من حيث هو هو فاذا وجدت الماهية المركبة كانت متصفة بالاحتياج الى الغير كما في
البسيط اذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم للماهية وان اشتركتا في الاحتياج اللازم للوجود
وارادوا بقولهم الامكان لا يعرض للبسيط اذ ليس فيه شيئان ان الاحتياج العارض
للماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور عروضه للماهيات البسيطة
وهذا ايضا كلام حق لا شبهة فيه وقال بعضهم الماهيات كلها بسيطة ومركبة مجعولة
وقد ارادوا ان الاحتياج عارض لها لازم من ان يكون عروضه لنفس الماهية او لنفس الوجود
وهذا ايضا كلام صدق لا شك فيه وقال بعض المحققين فيه بحث لان البحث عما يلحق
الماهية لنفسها او لازمها من حيث هي او من لوازمها في الوجود الخارجي او الذهني جار في كثير
من لواحقها فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية كثير فائدة وايضا كما ان الماهية الممكنة محتاجة
الى الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجة اليه في وجودها الذهني فالمجعولية بمعنى الاحتياج
الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا فانها اينما وجدت كانت متصفة بهذا الاحتياج
سواء كان اتصافها بها او بغيرها او ان فسر المجعولية بان الاحتياج الى الفاعل في الوجود
الخارجي كان الكلام صحيحا والتقييد تكلفا وابعد من ذلك ما قال الامام الرازي وهو
من ان معنى قولهم الماهية غير مجعولة ان المجعولية ليست عين الماهية ولا داخلا فيها على
قياس ما قيل من ان الماهية لا واحدة ولا كثيرة والصواب ان يقال معنى قولهم الماهيات

ليست مجعولة انما في نفسها ليست مجعولة بل هي مجعولة باعتبار وجودها فانك اذا لاحظت
ماهية السواد ولم تلاحظ مفهوما سواها لم تعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها
حتى تتصور توسط جعل بينهما فكيف يكون احديهما مجعولة والاخرى مجعولا اليها وكذا لا يتصور تأثير
الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل تأثيره في الماهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة
بالوجود لا بمعنى انه يجعل الوجود موجودا متحققا في الخارج فان الصباغ اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل
الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه موجودا
ثابتا في الخارج فليست الماهيات في انفسها بمجعولة ولا وجوداتها ايضا في نفسها مجعولة بل
الماهيات في كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لا ينبغي ان يتنازع فيه ولا منافاة بين نفي
المجعولية عن الماهيات بالمعنى الذي ذكرناه اولا وبين اثباتها بالمعنى الذي بيناه انما من ازكى الذي
لا نزاع ببطلانه فالقول بنفي المجعولية مطلقا وباثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا حمل على ما صورناه
ومن ذهب الى ان المركبات مجعولة دون البسائط فالظاهر انه اراد بالمجعول احد المعنيين المذكورين
فالفرق بطلانه لان المجعولية بمعنى جعل الماهية تلك الماهية منتفية عنهما جميعا وبمعنى جعل الماهية موجودة
ثابتة لهما معا وان اراد ما هو الظاهر من كلامه ان ماهية المركب في حد ذاتها مع قطع النظر
عن وجودها محتاجة الى الجعل في بعض الاجزاء الى بعض وبهذا الاعتبار ربما حاجة الى جعل جاعل كما جعلنا
في نفسها بعض اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط فهو والمركب
متشاركان في ثبوت المجعولية بحسب الوجود وفي نفي المجعولية بحسب الماهية وتميز ذلك بان المركب
مجعول في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا اصطلاحا لا مشاحة فيه وقوله
في ان قولهم الامكان لا يعرض للبسيط لم يريدوا به الامكان بالقياس الى وجوده لظهور
بطلانه اذ الكلام في الماهيات الممكنة دون الواجب والممتنع وايضا لا وجه لنفي هذا الامكان
عن البسيط بما ذكر لا ينفي عنها الوجوب والامتناع ايضا لا بما تنافيه الا الامكان بل ارادوا
به حاجة في ذاته كما في المركب مع قطع النظر عن غيره كما ذكرنا من ان المعروض الا الامكان
للبسيط لا بمعنى الاحتياجية في حد ذاته انتهى كلامه وقوله ولا يخفى على المتامل ان ماذكره
من التوفيق بين القولين الاولين اعني نفي المجعولية مطلقا واثباتها مطلقا كلام حق لا
شبهة فيه وقد استفدناه بعينه في كشف حاشية المحاكمات الا ان الموثر لكن توجيه القول الثالث
على ماذكره فيه ذلك البعد الذي قد ذهب عنه اذ محصله ان الحاجة الى الفاعل من لوازم

ماهية المركب

ماهية المركب دون البسيط فانها بالنسبة اليه من لوازم الوجود دون الماهية فقط قال
وبها اي المركب والبسيط قد يتقومان بانفسهما اي لا يفتقران في تقومهما الى محل
تقومان به لان لهما قياما بانفسهما كما ان لهما قياما بحسب تميزهما وقد تفتقران في تقومهما
الى المحل فهناك اربعة اقسام البسيط قائم بنفسه كالواجب تعالى والبسيط قائم بغيره كالنقطة
ومركب قائم بنفسه كالجسم والمركب القائم بغيره كالسواد والمركب مما يتقدم وجودا
وعدما بالقياس الى الذهن والخارج يعني ان اجزاء الماهية تتقدم عليها بحسب الوجود في
الذهن والخارج فان وجود البيت في الخارج مفتقر الى وجود الجدران والسقف فيه
وكذا وجوده في الذهن يفتقر الى وجودهما فيه وكذا العدم ايضا فان عدم البيت في
الخارج يفتقر الى عدم الجدار او السقف فيه وكذا عدمه في الذهن يفتقر الى عدم احدهما
فيه لكن بين التقدمين اعني تقدم الاجزاء على الماهية بحسب الوجود وتقدمها عليها بحسب
العدم فرق وهو ان احدهما اي التقدم بحسب الوجود يتحقق بالنسبة الى كل جزء واما
التقدم بحسب العدم فانما هو بالنسبة الى شيء من الاجزاء فان وجود البيت مفتقر الى وجود
كل من الجدار والسقف وعدمه انما يفتقر الى عدم احدهما ايا ما كان وذلك في ان التقدم
بحسب الوجود تقدم بالطبع والتقدم بحسب العدم تقدم بالعلية فان وجود كل من الجدار
والسقف علة ناقصة لوجود البيت وعدم احدهما ايا ما كان علة تامة لعدمه فان قيل
يلزم من ذلك ان يكون الشيء الواحد بعينه وهو عدم هذا البيت المعين مثلا معلولا لعلل تامة بعدد
اجزائه اذ عدم الجدار على ما ذكرت علة تامة لعدم البيت كما ان عدم السقف ايضا علة
تامة له وهم قد صرحوا باستحالة توارد علل تامة على معلول واحد بالشخص قلنا البرهان انما
دل على ان الواحد بالشخص لا يمكن ان يكون له علل تامة مجتمعة او متعاقبة الاجتماع واما
العلل التامة التي يستحيل اجتماعها فلا برهان على استحالته ثم ان كل واحد من عدم الاجزاء
علة تامة لعدم المركب بشرط تقدمه على سائر الاعدام الاخر فاذا عدم جزء من المركب
في زمان ولم يعدم في ذلك الزمان ولا قبله جزء آخر منه كان ذلك العدم هو بالشرط علة
تامة لعدم المركب واذا عدم جزآن منه معا في زمان لم يكن شيء من عدميهما علة تامة
لعدم المركب لفقدان الشرط ومجموعهما علة تامة له بشرط تقدمهما على اعدام الاجزاء
الاخر فهذه علل تامة قد اعتبر فيها شرائط متنافية فلا يمكن اجتماعها فظهر من ذلك انه

لتوقف المركب بعد جزء منه ام لكن ان يحصل بجميع اجزائه كوجوده. وهذا الاشكال ليس مخصوصا
بجملة الاجزاء بل جار فيها عدا سائر المقدمات العلل الناقصة كعدم الفاعل وعدم
الغاية وعدم الشرط فان كل واحد منها ايضا علة تامة لعدم المعلول ويقتضي تقدمه عليه
وهو اي تقدم الاجزاء على الماهية علة الغنى للاجزاء عن السبب الجديد لان الجزء لما كان متقدما
على الكل فمتى تحقق الكل فلا بد ان تحقق الجزء اولا فاستقل عند تحقق الكل احتياجه الى
سبب جديد بحقيقته لامتناع تحصيل الحاصل باعتبار الذهن وباعتبار الخارج يعني
ان الغنى عن السبب الجديد ان اعتبر في الجزء بحسب الوجود الذهني ليس من البديهيات و
ان اعتبر بحسب الوجود الخارجي ليس بجزء الغنى فتحصيل الجزء خواص ثلث واحدة وهي التقدم
بحسب الوجودين الذهني والخارجي متعاكست اي خاصة بحسب وبه الجزء فان كل جزء متقدم
على الكل وكل ما هو متقدم على آخر فهو جزء فان قيل ان اريد بعد التقدم التقدم في الوجود
جميعا على ما هو ظاهر عبارة القوم بطل لان الجزء الذهني كالجنس والفصل لا يتقدم في الوجود
الخارجي والا امتنع الحمل وان اريد ان الجزء الذهني يتقدم في الوجود الذهني والجزء الخارجي
يتقدم بالوجود الخارجي على ما ذكر فالعلة ان علة الشيء متقدمة عليه في الخارج ان كانت علة
في الخارج وفي الذهن ان كانت في الذهن فهذه الخاصة لا تكون خاصة وبه الجزء لصدقها على
العلة التي عليه ايضا اولى الا ان مرادهم الاول على ما صرح به الا انا نكتفي معناه في
الجزء متقدم على الكل في الوجودين جميعا ان كان منهما متغايرة في الوجودين بيان ذلك
ما يتحد الكب الوجود الخارجي ايضا وذلك بها لو كان جزء غير محمول وجب تقدمه بحسب
الوجودين جميعا كما ذكره من مثال البيت وان لم تكن متغايرة بحسب الوجود الخارجي كالجنس
اذ الكائن منه الاجزاء المحمولة فانها عين الكل بحسب الخارج فيتصور تقدمها بحسب الخارج
وانما تكون مقدمة بحسب الوجود الذهني فقط لكنه لو كان له وجود خارجي متمايز بوجود
الكل في الخارج وجب ان تكون متقدما عليه في الوجود الخارجي فهذا المعنى اي التقدم بحسب
الوجودين على تقدير المغايرة بحسبهما خاصة وبه الجزء الا توجد في العلة التي عليه لان
العلة التي عليه الشيء ان كانت علة في الخارج لا يجب تقدمها في الوجود الذهني وان كانت
علة في الذهني لا يجب تقدمها في الوجود الخارجي فان قيل فاذا ان تختار ان مرادهم
المعنى الثاني اي الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني والجزء الخارجي بالوجود الخارجي

لا الجزء [illegible] ان يكون متغايرا للكل [illegible] بحسب الوجود الذهني [illegible]

ولا يرد

ولا يرد النقض بالعلة التي عليه للشيء لانها لا تصدق عليها انها متقدمة عليه بالوجود الذهني
ان كانت علة له في الوجود الذهني فان التي هي علة الوجود العيني في الاذهان هو المبادي
العالية ومقدمات الدليل انما هي معدات لحصول نتائجها وقد يحصل لنا معلومات
كثيرة ولا يخطر ببالنا المبادي العالية التي هي علة لها ان يجيء ولو ورد النقض بالمعدة اذ قد يصدق
عليها انها بحسب تقدمها بالوجود الخارجي ان كانت علة معدة له بحسب الوجود الخارجي
وتقدمها بالوجود الذهني ان كانت علة معدة بحسب الوجود الذهني كمقدمات الدليل
واجاب انهم اي تحصيل الجزء خاصتان اخريان تعرفان على قياس الاول فان الجزء لما كان
متقدما على الكل بحسب الوجود الذهني والخارجي لزم من الاول ان الجزء يتقدم بحسب الوجود
الذهني استغناؤه عن الوسط في التصديق بثبوته بحيث ان جزم العقل بثبوت الجزء له لا يتوقف
على ملاحظة وسط والاكتساب بالبرهان بل يكتسب اثباته لها ويمتنع سلبه عنها بمجرد
تصورها ومن الثانية ان الجزء يتقدم بحسب الوجود الخارجي الاستغناء عن الواسطة في الثبوت
يعني ان حصول الجسم جزء المركب كالجدار للبيت واللون للسواد لا يفتقر الى سبب جديد
فظهر ان للجزء خواص ثلث الاول التقدم بحسب الوجودين وهي خاصة حقيقية لا تصدق
على شيء غير المواد وهي الثانية الاستغناء عن الوسط في التصديق بمعنى وجوب الاثبات
وامتناع السلب بمجرد اخطار الماهية والجزء بالبال بل بمجرد تصور الماهية وهذه خاصة
اضافية لا حقيقية لصدقها على اللوازم البينة بالمعنى الاخص وان اشترط اخطارهما وعلى الاعم
ان اكتفي بتصور الماهية وانه له الاستغناء عن الوسط في الثبوت وهي ايضا اضافية
لصدقها على لوازم الماهية سواء كان الجزء مقوما محتاجا الى وسط كتساوي الزوايا الثلث
لقائمتين بالنسبة الى المثلث فانه لازم له لذاته ومفتقر بالقياس الى وسط او غير
محتاج كالانقسام بالمتساويين للاربعة ثم المركب قد يكون اعتباريا بان يكون هناك
عدة امور يعتبرها العقل امرا واحدا وان لم يكن واحدا في الحقيقة وربما وضع بازائه اسما
كالعشرة من الاحاد والعسكر من الافراد ولا يلزم منه احتياج بعض الاجزاء الى بعض
فان قيل ان اريد عدم الاحتياج اصلا فظاهر ان احتياج الماهية الى اجزائها الا [illegible] الى
الاجزاء الاربعة لازم قطعا وان اريد الاحتياج فيما بين الاجزاء الاربعة فذلك ليس بلازم
في المركب الحقيقي ايضا كالعشب نظرا العنصرية كالكائنات العنصرية مثلا فان المراد الاول

والصور الاجتماعية في المركبات الاعتبارية بمحض اعتبار العقل لا تحقق لها في الخارج اذ ليس
في العسكر في الخارج الا تلك الافراد ولو اعتبرت جزءا منها امكن تلك الهيئات موجودة
خارجية لان ما جزؤه معدوم قطعا فهو معدوم قطعا والكل ايضا كذلك اما بخلاف
المركبات الحقيقية فان لها صورا اجتماعية متحققة في نفس الامر كما في البيت بل قد تحدث
بها على سبيل الاعتبار مزاج كما في المعجون بل وصورة نوعية جوهرية هي مبدأ الآثار العجيبة كما في
الترياق فانه يحصل بكل من المزاج والهيئة الاجتماعية عرض وفي بعضها كما في بعض المعجون يحدث
وما جوهر ان قلنا لا كما تقرر في ان تركيب الجوهر من جوهر واحد من عرض جوهر والا فعرض قائم
بذلك المجموع الذي هو جزء له فانه يستحيل ان تركب الجوهر من عرض قائم به اذ يلزم الجوهر الا يجعل ما فيه اجزاء
عنه وما يكون جزء الشيء يكون متقدما عليه وقد يكون حسيا بان تحصل منها صورة حقيقية في الخارج
حقيقة واحدة ووحدة حقيقية مختصة بالموازين والآثار ولا بد في هذا المركب من حاجة بعض
الاجزاء الى البعض اذ لو استغنى كل من الاجزاء عن الآخر لم تحصل منها هيئة واحدة وحدة
حقيقية كالحجر الموضوع بجنب الانسان قالوا هذا الحكم الكلي بديهي والتمثيل للتوضيح لا انه استدلال
به فانه ربما يخفى التصديق البديهي لخفاء في التصورات فلازالة وكذلك لا حاجة في كون المركب
واحدا كالمركب من الهيولى والصورة وما يتقوم بها من الصورة المعدنية او النباتية او الحيوانية
فان الصورة تحتاج الى الهيولى والمواد من غير عكس وقد يكون من جانبين لكن لا باعتبار واحد
والا لزم الدور وهذا معنى قولهم لا يكفي تحققها اي يستحيل الحاجة للاجزاء باعتبار
واحد بل يجب ان يكون باعتبارين كما يحتاج الهيولى الى الصورة من جهة البقاء ويحتاج الصورة
الى الهيولى من جهة التشخص وهي اي اجزاء الماهية قد تتميز في الخارج بان يكون للكل وللاجزاء وجود
مستقل في الخارج غير وجود الاجزاء فيه وبالضرورة تكون متميزة في الذهن ايضا وهذه
الاجزاء لا يمكن حملها على المركب ولا حمل بعضها على بعض بالمواطأة وقد تتميز في الذهن فقط
دون الخارج وهذه هي الاجزاء المحمولة وقد كثرت انظار العلماء في كيفية تركب الماهية من الاجزاء
المحمولة فاختلفوا على مذاهب اربعة بحسب الاحتمالات الممكنة وذلك لان هذه الاجزاء اما
ان تكون صور الامور متعددة او لامر واحد وعلى الاول اما ان تكون تلك الامور موجودة
بوجود واحد او بوجودات متعددة وعلى الثاني اما ان تكون الصورة ماخوذة من
امور متعددة بحسب الخارج او لا فهذه احتمالات اربعة قد ذهب الى كل منها ذاهب الاحتمال الاول

ان يكون

ان يكون تلك الاجزاء صور الامور متعددة موجودة بوجود واحد وهذا هو القول بان الاجزاء
المحمولة تغاير المركب بعينه لا وجودا ويرد عليه ان تلك الوجود الواحد ان كان للكل وجه
من تلك الامور لزم حلول شيء واحد بعينه في محال متعددة وان كان للمجموع من حيث
هو لزم وجود الكل بدون وجود الاجزاء وكلاهما محال الاحتمال الثاني ان تكون تلك
الاجزاء صور الامور متعددة موجودات متعددة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة
تغاير المركب ماهية ووجودا وهو مردود بان الاجزاء المتغايرة بحسب الوجود الخارجي
يمتنع حملها على المركب وكذا حمل بعضها على بعض فان الحمل هو الاتحاد بحسب الوجود الخارجي ولان
فرض منها اي ارتباطا يمكن يمتنع ان يقال احدهما هو الآخر او يقال المجموع منهما هو هذا
الواحد وكذلك الواحد يشهد بذلك بداهة العقل وهذا ابطال ما ذهب به هذا القائل من
انه لا التئام يحصل منها ذات واحدة وحدة حقيقية يصح حملها على تلك الذات وحمل
بعضها على بعض ايضا الاحتمال الثالث ان تكون تلك الاجزاء صور الامر واحد لكن كانت
ماخوذة من امور متعددة بحسب الخارج وهذا قول من قال انه لا معنى للتركيب الاجزاء
المحمولة الا ان هناك شيئا واحدا قد حصل له معان تتبعها معان آخر فيحصل من تلك
المعاني مفهومات ما دق عليها الهوهو وهو ليس الا باعتبار حصولها شيئا مخصوصا وماهية
مخصوصة ممتاز من سائر الاشياء بالماهية والخواص فالماخوذ من المنتزعات هي الذاتيات
وباعتبارات تلك الماهية كانت الماهية اذ ليس المراد بهذا المجموع من الماهية سوى ان يكون
شيء واحد حصل له معان يتبعها صفات لازمة وبقاء ما الماخوذة من اللوازم هي العرضيات
اذ ليس لها دخل في نفس الماهية بل انما حصلت العرض كما يحصل للانسان في مرتبة من المعاني
كالحصول للابعاد والنمو والحس والحركة بالارادة والنطق وهي يستتبع معاني اخرى الا انها
التحيز والنمو المتميز الحركة والحس الانفعال والنطق التعجب والضحك والمجموع قابلية الصناعة
فصار بها جوهرا جسمانيا ناميا حساسا متحركا بالارادة ناطقا وهي الذاتيات فصار متحيزا
متميزا مستقلا متعجبا ضاحكا قابلا للصناعات وهي العرضيات وزعم هذا القائل ان ليس
بهذا المعنى امتياز الذاتيات عن العرضيات الذي هو معظم اركان الحكمة ويترتب عليه
ما قالوا من الجنس والفصل وما يكون ماخوذين من اجزائها الخارجية وكذلك ما قالوا من
الاجناس والفصول ماخوذة من مواد او صورها وان الهيولى ماخوذ من

واما الجزء نفسه انما هو موجود بان تلك المادة كما صدق معنى المشتق به لصاح الحمل
ان كانت داخلة في ذلك الشيء كان مركبا من اجزاء متمايزة في الوجود فلا يكون شيء
منها محمولا عليه مواطاة وقد لا يكون المحمولات المشتقة منها ذاتيات له لان المشتق جزء جزء
خارجي للشيء على نسبة خارجة عن المركب ضرورة خروج النسبة عن المنتسبين والمشتمل على
نسبة خارجة عن الشيء لا يكون ذاتيا له والا لزم ان يدخل في الماهية ما هو خارج عنها
وان كانت خارجة عنه لم يكن شيء منها ذاتيا له وكذلك المحمولات المشتقة منها لا يكون ذاتيات
لاشتمالها على تلك المادة الخارجة عن المركب بجملة ذكره بعض المحققين اولا ويستفاد منه ان
الاجزاء المحمولة لا يكون من الاجزاء المشتقة لان ماخذ الاشتقاق ان كان خارجا عن ماهية
المركب فظ والا فمفهوم المشتق يشتمل على نسبة لماخذ الاشتقاق الى ما صدق عليه المشتق
اعني المركب فالنسبة خارجة عن المركب وكذا مفهوم المشتق لاشتماله عليها الاحتمال الرابع
ان يكون تلك الاجزاء صورا لشيء واحد هو بسيط ذاتا ووجودا لكن ينتزع العقل منه
باعتبارات شتى هذه الصور التي لقه وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة من المركب في
الخارج ماهية ووجودا وان جعل الاجزاء في الخارج امرا بعينه جعل المركب به ولا امتياز
منها الا في الذهن وهو المختار عند المحققين ولا اشكال عليه الا ما سلف من ان الصور
العقلية المختلفة كيف ينتزع من امر واحد بسيط في الخارج وقد عرفت جوابه هناك
واعلم ان مثل هذا الفرق وهو العموم والخصوص بين الاجزاء المحمولة وقد عرفت هنا تحقيقها
وقد تتداخل بمعنى ان تلك الاجزاء التي متباينة لا يكون منها عموم وخصوص لا مطلقا ولا
من وجه والمتداخلة يكون منها عموم وخصوص والعموم يغير المتساوية بناء على امتناع
تركب الماهية الحقيقية من امرين متساويين كما سيجيء والا لينبغي ادراج المتساوية
في المتباينة وفيه بعد ومنهم من ادرجها في المتداخلة حيث قال الاجزاء قد تتداخل بان
يكون بينها تصادق بالمساواة او العموم مطلقا او من وجه وقد تتباين بان لا يكون
منها تصادق اصلا والمشهور بان المتداخلة ما يكون بعضها اعم من بعض فلا تتناول
المتساوية فيحتاج الى ان يجعل قسما ثالثا او يقسم الاجزاء الى متصادقة ومتباينة ثم
ثم يقسم المتصادقة الى متداخلة ومتساوية وقد توصف الاجزاء المتداخلة بالاجزاء
مطلقا مواد وقد توصف المحمولة وقد استوفينا الكلام في بيان ذلك من الاعتبارات فلا نعيده

وانما رجحنا

وانما رجحنا التغيير بالاجزاء المتداخلة الى الاجزاء مطلقا لان في بحث الاعتبارات
انما يجري في الاجزاء المحمولة كما اشرنا اليه في صدر ذلك البحث ولعل العلة انما خص
ذكر المتداخلة عن المتباينة حيث ان الاول كما يتقدمها عليها لسهولة ذلك فمعرض
لها اي للاجزاء المحمولة الحقيقية والتفصيل اليه يعني ان الاجزاء المحمولة اما جنس او
فصل بمعنى منع الخلو لان الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك بين الماهية وما
يخالفها في الحقيقة كان جنسا والا كان فصلا لاستحالة ان يكون موجودا على البسائط لكان
البسائط فهو تمييز الماهية عن بعضها ولا نعني بالفصل سوى ما يكون ذاتيا مميزا للماهية في الجملة
ولا يكون تمام المشترك وحملها على واحد اذ لو كان لكل منها وجود على حدة لوجود
الاجزاء لكل احدهما على الآخر وعلى الماهية المركبة منهما حملا بالمواطاة والجنس كالمادة
وهو مقبول والفصل كالصورة وهو علة الجنس والفصل اذا نسبت الى المادة والصورة
فالجنس كالمادة في ان الشيء اي المركب حاصل معها بالقوة والفصل كالصورة في ان
الشيء حاصل معها بالفعل والفصل علة والجنس معلول على معنى ان الطبيعة الجنسية اذا حصلت
في العقل كانت امرا مبهما مترددا بين اشياء متكثرة هو بعض كل واحد منها كسائح
وكانت غير مطابقة على تمام حقيقة واحد منها فاذا انضم اليها الفصل تعينت وزال عنها
الابهام والتردد وانطبقت على تمام حقيقة واحدة من تلك الاشياء فحاصل الفصل علة
لصفات الجنس في الذهن وهي التحصيل وزوال الابهام والتخصيص اعني الانطباق على
تمام الماهية فيكون الفصل علة للجنس من حيث انه موصوف بتلك الصفات وعليته له
بهذا المعنى بعيد تحقق الطبيعة الجنسية والفصلية معا بمعنى وتوهم كون الفصل علة
لوجود الجنس في الذهن باطل والا لا يعقل الجنس الا مع فصل ما وكذا توهم كونه علة لوجوده
في الخارج باطل لاتحادهما في الوجود وامتناع الحمل بالمواطاة وما لا جنس له لا فصل له
بناء على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين فلو تركبت الماهية من جزئين كان
احدهما اعم وهو الجنس والآخر اخص وهو الفصل فما لا جنس له لا يكون مركبا فلا يكون له
فصل وفيه بحث سيجيء اما ما قال الشيخ في الشفاء ان الكلي اما ذاتي او عرضي
والذاتي اما ان يدل على الماهية اي يقع في جواب ما هو او لا فان دل على الماهية فاما
ان يدل على الماهية المتفقة افرادها وهو النوع او المختلفة افرادها وهو الجنس وان

لم يجز ان لا يكون اعم الذاتيات والا لدل على الماهية المشتركة بل يكون اخص منه فيميز الماهية
عن مشاركاتها فيه وكذلك لا … فيكون فصلا فلا يقال ان رسم الفصل في الشفا اجاز المقول في
الشيء في جواب اي شيء هو في ذاته من جنسه ورد في الفاظه ليس من الفصل
المقوم ما لا يتم وقال في الاشارات اشارة الى الفصل واما الذاتي الذي ليس بعام
ان قال لجملة الكثرة التي كلية بالقياس اليها قولا في جواب ما هو فلا شك في انه يصلح
لتمييز الذاتي لما عما يشاركه في الوجود او في جنس ما ثم رسم الفصل في الاشارات لا يلائم
ما في الشفا حيث قال يرسم بانه كلي يحمل على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره وقال
بعض المحققين كلام الشفا مبني على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين والا فلا يلزم انه
لو لم يكن اعم الذاتيات لكان اخص منه اما اولا فلجواز ان لا يكون ثمة ذاتي اعم كما اذا
تركبت من امرين متساويين فقط واما ثانيا فلجواز ان يكون مساويا لها ولا يلزم ايضا ان يكون
كل من الامرين المتساويين فصلا فلا يصح في تعريف الفصل قوله من جنسه وكلام الاشارات
مبني على جواز تركب الماهية من امرين متساويين فاذا كان الذاتي مساويا لها لا يلزم الذاتيات
او لم يكن هناك ذاتي اعم كان مميزا لها عن مشاركاتها في الوجود لا في الجنس فكان فصلا
فيكتفي بالوجه المذكور في الاشارات حيث لم يقل من جنسه واذا كان اخص منه
كان مميزا عن مشاركاتها في الجنس فقال الملخص … في شرحه للاشارات الفصل قد يكون
خاصا بالجنس كالحساس للحيوان مثلا فانه لا يوجد لغيره وقد لا يكون كالناطق فمن
يجعله مقولا على غير الحيوانات كبعض الملائكة مثلا وعلى التقديرين فان الجنس انما يحصل
ويتقوم بنوعها فذلك النوع اما ثابتا في ذلك الفصل اما على التقدير الاول فيميز كل ما
عداه مما يشاركه في الوجود واما على التقدير الثاني فيميزه عن كل ما يشاركه في الجنس فقط
فان الالف … بان الناطق عن جميع ما يشاركه في الوجود ولا يتناول بعض
الملائكة بل عما يشاركه في ذكره انه فقط وهو المراد بقوله كما يشاركه في الوجود او في جنس ما
وذهب الفاضل الشريف وغيره ممن سبقه الى ان الذاتي الذي لا يصلح لجواب ما هو
لا يجوز ان يكون اعم الذاتيات فهو اما مساو له او اخص منه والمساوي له انما يصلح لتمييزه عما
يشاركه في الوجود والاخص منه انما يصلح لتمييزه عما يشاركه في الجنس الذي يتميز به و
لزمهم على ذلك تركب اعم الذاتيات الذي هو الجنس العالي من امرين متساويين لو لا

واحد منها

واحد منها الجنس العالي لكن انه فصل … وذلك غير مطابق للوجود ولا للاصول التي بنوا عليها
وبناؤه هاهنا الرغبة على امثال هذه التحملات الظاهرة كلامه واقول اما توجيه
كلام الاشارات فهو ان الغرض على ما يناسب النفعية ليس هو التمييز عن جميع المشاركات
والا لكان الفصل البعيد فصلا بل التمييز عن بعض المشاركات ومثل الناطق مميز عن الكل
في الوجود بلا فرق ولهذا الاعراض وجه في سياقه واما قوله غير مطابق للاصول فيعني
ان الفصل المحصل للطبيعة الجنسية وان الجنس العالي لا يجوز ان يكون له فصل مقوم وان
الفصل القريب لا يمكن ان يكون متعددا وان مال الجنس اليه الا الفصل … الى غير ذلك فجوابه
ان قدماء المنطقيين قالوا امتناع تركب الماهية من امرين متساويين وبنوا عليه تلك الفروع
والشيخ تبعهم في الشفاء والمتأخرون لما راو ضعف دليلهم على ما يظهر جوابا عن هذا
الاصل والفروع ايضا الا ان الشيخ لم يذكر دليلا غير مبني على هذا الاصل واما قوله غير مطابق للوجود
فبني المقام الاول … ان ليس في الوجود مثل تلك الماهية فمقول … لكنها مجهول فان منها انه
لو تركبت ماهية حقيقية من امرين متساويين فلا بد ان يحتاج احدهما الى الاخر والا لكان احدهما الاحتياج
اولى من الاخر لانهما متساويان وان احتاج كل منهما الى الاخر يلزم الدور … لانه
وجب ان احتياج الاجزاء المحمولة لانها اجزاء ذهنية لا تمايز بينها في الوجود …
وانما يجب ذلك في الاجزاء الخارجية المتمايزة … الوجود الخارجي والوهم مع كل منهما الى
الاخر من جهة اخرى فلا يلزم الدور وايضا جاز ان يحتاج احدهما الى الاخر من غير عكس ولا يلزم
اولا … المتساويين الصدق … لا يلزم … الاحتياج من احد الطرفين
دون الاخر ترجيح بلا مرجح ومنها ان كل ماهية اما جوهر او عرض فان كان جوهرا كان [illegible]
جنسا لها وان كان عرضا كان احد التسع او العشرة على اختلاف المذهبين جنسا لها فلا يكون
تركيبها من امرين متساويين وان فرض تلك الماهية جنسا من الاجناس العالية كالجوهر
مثلا لو تركب عن امرين كان كل منهما اما جوهرا او عرضا لاستحالة … ولا يمكن كونه متساويين م
عرضا لصدقه على الجوهر بالمواطاة اذ الكلام في الاجزاء المحمولة فالاول لانه لو كان جوهرا
… ان يكون جوهرا مطلقا فيلزم تركب الجوهر من نفسه او جوهرا مخصوصا فالجوهر المطلق جزء
منه فيلزم ان يكون الشيء جزءا لنفسه والشيخ ذكر انحصار سائر الاجناس العالية كالكم
مثلا كل من اجزائه اما كم او لا كم … ولا … الكميات في المقولات

وتركبه منه جزء امر من الثلث وبيانه انه يكون كل شيء منها فصلا له او لا يتصور شيء من هذه
الامور الثلثة في واحد من الامور اما الاخير فلان تلك الماهية لما تركبت من ذاتي
يتصور منها تميز عن الثلث مركبات في الذاتيات ثم انها مشاركات في امور غير منحصرة كالوجود
وغيره لكنها غير متمايزة عنها كان من جزء ايضا متمايزة بذاته على انه تركبها من امور غير
ملتبس لكن احدها مميز لا عن المشاركات في الوضعيات باولى من عكسه واما التعيين
والتحصيل فلانه فرض انه امر مبهم يتميز وهو من ماهيات لا ينطبق على الجمع منها
وذلك منفرد وهما تركب من امور متشاركة ولا فقدت هذه الامور الثلثة معتبرا في
تلك الامور المتساوية لم يكن شيء منها فصلا بالمعنى المذكور بل كان اطلاق الفصل
على تلك الامور بالاشتراك اللفظي وهكذا انما هو عندنا ان لا جنس له لا فصل له كذلك
المعنى لا يعنى انه موضع له الفصل بازائه اعني والجواب ان المعتبر في مفهوم الفصل هو التمييز
الذاتي دون التعيين والتحصيل فانهما خارجان عن مفهومه مقارنان له لكونه منضما الى امور
مبهمة غير متحصلة وكلام الشيخ في الشفاء يدل على انه يبنى على امتناع مثل تلك الماهية ثم ذكر
التمييز الذاتي حاصل في كل واحد من تلك الامور الثلث وبه فارقه غير الماهية على عدم في
سواء ظهر ان تلك الماهية متمايزة عما عداها او لا فلزم منه تحصيل الحاصل لان تمايزهما
بعضها عن بعض امتيازا بالجزء الاخر وعلى انه لا يتميز بعضها عن بعض بل امتيازها باجزائها
وانه اذا كان كل واحد من الامور الثلث وبه مميزا ذاتيا للماهية كان فصلا لها بذلك المعنى
حسبه ولكنه لا يقتضي بطلان انحصار الذاتي في الجنس والفصل بل انحصار الكلام في الجنس
والفصل وهو ان المعلوم من ان لا يكفي او يقال الماهية اذا تركبت من امرين متساويين يجب ان يكون
مركبا من جنس وفصل اما لو كان احد الجزئين اعم من الاخر فظاهر واما اذا تساويا
فلان كل ماهية المركبة بحيث تركبها من جزء مطلقا لا يصادق على الماهية المركبة وعلى
وهو تمام المشترك بينهما وغيره ان هذا الاخير كان في ذاتي اخر ولا يختص بانها محصل ان
بالحقيقة للمتغاير من حقيقة الكل والجزء فهو تمام المشترك بين امرين مختلفين بالحقيقة فيكون
جنسا والماهية المركبة ممتازة عن الجزء الاخر لان ذاتي للماهية عرضي له فهو مميز ذاتي لها
بالقياس الى ذلك الجزء فيكون فصلا والجواب انا لا نسلم ان الجزء الاخر مميز الماهية
بالقياس الى ذلك الجزء كيف وهو صادق على ذلك الجزء ايضا وان كان صادقا عليها

العشرة او الاربع اذ لم يقم عليه برهان بل ولا ما يدل عليه واما الذي يدل على انحصار الاجناس
العالية في اعدادها والفرق بين انحصار الاجناس في اعداد مع وجود مقولات كثيرة
غير مندرجة تحت تلك الاجناس كالوحدة والنقطة والوحدة من جزء الفصل كذلك
لكن لا يلزم حينئذ انه لا دليل لهم على ذلك سواه لكن قوله جزء الجوهر اما ان يكون جوهرا
او عرضا واما ان يريد به ان الجزء ما صدق عليه مفهوم الجوهر او مفهوم العرض واما ان يريد به ان الجزء
ان يصدق عليه الجوهر او العرض فان كان المراد الاول فلا نم الحصر لجواز ان يكون مفهومه مغايرا
لمفهومي الجوهر والعرض فان جميع الممكنات لا تنحصر في المفهومين وان كان المراد الثاني فلا نم
ان الجزء لو كان جوهرا مخصوصا لزم ان يكون الشيء جزء نفسه وانما يلزم لو كان ذاتيا له
وهو مم فان الصدق اعم من ان يكون صدق الذاتي او العرضي ولا يلزم من وجود العام وجود
خاص لا يقال الكلام على تقدير كون الجوهر جنسا لما تحته ملحوظ في جزئه كان ايضا
جنسا له لا عرضا لانه نقول ليس معنى كون الجوهر جنسا لما تحته انه محمول بالصدق عليه فان
ذلك ممنوع في اي جنس كان فرضه ان اجناس الماهيات النوعية صادقة على فصولها صدق
العرض العام وقد يقال في هذا الدليل لدل على امتناع تركب الماهية من الاجزاء
المحمولة مطلقا سواء كانت متساوية اولا فانا نقول في الانسان مثلا انه لا يمكن ان يتركب
من الحيوان والناطق لان كلا منهما اما انسان او لا انسان وتمم الدليل الى آخره هذا وقد
يتم الدليل على هذا المطلب من غير احتياج الى امتناع تركب الماهية من امرين متساويين ومن امور
المهية التي لا جنس لها لا فصل لها لانه اذا لم يكن لها جنس لم يكن تركيبها من ذاتي لا تكلم
الا ان ينفصل عنه الفصل لان فصلها لا عن الجنس وان كانت مشاركة لها في الوجود
ونحوه وان عدا ان جميعها في الخارج عن غيرها اي الفصل لا يوجب ان لا يكون لها
جزء جنس ولها ايراد اخر حاصله نظر عقلا الى اجزاء الذي لا ينفصل بالتحقق في
حقيقتها والاجزاء التي يفصل الخصوص اجزاء الماهية في الجنس مع الفصل او يقال الفصل معتبر
فيه امور ثلثة الاول التمييز الثاني التعيين والرابع الابهام والثالث التحصيل اعني التطبيق
على تمام الماهية قال الشيخ في الشفاء ان الفصل له معنيان اول وثاني فان المنطقيين
يستعملونه فيما يتميز به شيء عن شيء ذاتيا كان او عرضيا ثم نقلوه الى ما يتميز به
الشيء في ذاته وهو الذي يقترن بطبيعة الجنس فيجزئها ويعينها ويقومها نوعا فلو جوزنا

ذكره

فان اقدح بكونه ذاتيا حتى تحقق الماهية وردّ ان وصف الذاتية امر اعتباري فلا يكون
الا بحوذ معه فصلا لماهية الموجودة والتفاوت تركب الماهية المركبة احد جزئيها في طبيعتها
لا يوجب ان يكون جنسا واما يكون كذلك لو كان كثيرة له مع ان والنسبي الا يكون نوعا
لنفسه وكل فصل تام اي قريب هاهنا لتقرير الفصل البعيد بالنسبة اليه فان الفصل
البعيد وان ميز الماهية التي هو بالنسبة اليها فصل بعيد عن بعض ما يشاركها لكن لا يميزها
عن جميع ما يشاركها فلا يحصلها تحصيلا تاما كما في الفصل القريب فان الناطق مثلا يميز الانسان
عن جميع ما يشاركه ويحصله تحصيلا تاما والحساس لا يميز الانسان كذلك ولا يحصله انما يميزه عن بعض
جميع ما يشاركه ويحصله تحصيلا ناقصا وهو فصل قريب بالنسبة اليه فهو واحد اذ لو تعدد
فالواحد منهما ان يحصل به بانفراده الجنس يتقضاه به نوعا وليس للاخر في حصول ذلك النوع
مدخل فيكون هو فصلا دون الاخر وان يحصل بها جامعا كان المجموع فصلا واحدا لا متعددا وهذا
الدليل مع ابتنائه على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين يرد عليه انا نختار ان الجنس
يحصل بهما معا الا ان احد منهما منفردا فرد كان فصل واحد لا متعدد والكلام اذا لوجد فيه
معنى الفصل القريب ان يحصل الجنس به بانفراده لا تتوقف تميز الفصل القريب بانه
الجزء المميز ولذا سماه فصلا تاما لا انه يكون كل فصل بحود من اولا مصير
النزاع من احد في ان تمام الجزء المميز لا يكون متعددا والغير انه لو كان متعددا لم يكن فرق
تام بتمامه واما محصور النزاع لو في الفصل القريب بالجزء المميز للشي عن جميع ما عداه
كما هو المشهور واثباته مشكل لانه يقال الحيوان الحساس المتحرك بالارادة فصلان قريبان
للحيوان لانا نقول ان كل منهما الفصل لحيوان فان حقيقة الفصل اذا حصلت غير
عنها باوصاف واثار كالنطق لفصل الانسان ولا اشتباه ثم كل من الحس والحركة بالارادة
مع الاثر عبر بهما عن فصل الحيوان هو او نعبر عن هذه الدعوى بعبارة اخرى وهي انه
لا يمكن وجود فصلين في مرتبة واحدة لماهية واحدة بمعنى كونهما في مرتبة واحدة ان
يكون كل منهما مميزا للماهية عن جميع مشاركاتها او لا يكون مميز احدهما قاصرا عن الاخر
وهذه العبارة انسب بقوله ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة بمعنى
كونهما في مرتبة واحدة ان لا يكون احدهما جنسا للاخر فانه ان يكون بينهما عموم وخصوص
من وجه او مطلق ويلزم ان يكون الاعم عرضيا للنوع الذي يكون الاخص جنسا له بالقياس

اليه وان

اليه وان الممكن الاخص تمام الذاتي المشترك فلم يكن جنسا او جنسا واحدا وهذا ان كان بينهما
عرضيا لها لا الاخر ذاتي له وان لم يكن كلا منهما اوافصل خارجا تمام الذاتي المشترك فلا يكون
وجود جنسين في مرتبة واحدة لا يحصل كل منهما بالفصل وحده والا لكان النوع محصلا
بدون الجنس الاخر فلا يكون الاخر جنسا له والتقدير بخلاف ذلك بل كان كل منهما
يحصل بالفصل والجنس الاخر فعلى هذا يحصل كل منهما الى النوع بما حصل من الجنس والفصل
فيكون كل منهما علة ناقصة لتحصيل الاخر فيكون تحصيل كل منهما موقوفا على الاخر فيلزم الدور
واعترض بانه ان اراد وانا تحصيل ارتفاع الابهام اي حصل الجنس فلا نسلم انه لا يحصل
بالفصل وحده قوله والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الاخر قلنا نحو ارتفاع الابهام
بالفصل مع توقف النوع على اجزائه الباقية وان ارادوا بالتحصيل تحقق حصة النوع
بلكان اللازم مما ذكره ان يتوقف كل من الجنسين في تحققه على الفصل وذات الجنس الاخر
لا على تحققه فلا دور اذ حصته تتوقف تحقق الماهية المركبة من الجنس والفصل على كل واحد
من الجنسين ولا يتحقق دور ولو صح ما ذكره لم يلتئم ماهية من ثلثة اجزاء اصلا اذ يصدق على
الاخر لا يحصل الجسم بدون الثالث وبالعكس اي لا يحصل الجسم لانتفاء النوع الثالث
بدون الاول بل نقول الفصل لا تحصيل بدون الجنس ولا تحصيل النوع بدون الجنس فيلزم
توقف كل منهما على الاخر في تحصله فيلزم ان يكون الدليل بكذا لا يحصل كل من الجنسين
بالفصل وحده والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الاخر وذلك لان الجنس اذا يحصل
صار هو من حيث انه متحصل بحصة نوعا منه قطعا وليس له فيه خارج عنه المحصل الذي
هو ذلك الجنس والمحصل الذي هو الفصل فرضنا مدخلية فيه وذلك النوع فيكون الجنس
الاخر خارجا عنه فلا يكون جنسا له والتقدير بخلافه فوجب ان لا يحصل كل من الجنسين
بالفصل والجنس الاخر اولانا انه حينئذ تركيبه في تحصله في نفسه معا ان يكون يحصل
كل منهما علة ناقصة لتحصيل الاخر فيلزم الدور وبهذا التقرير يندفع الاعتراض لكن يتجه ان
ذلك التقدير انما يتم اذا كان الجنسان متباينين او بينهما عموم من وجه اما اذا كان احدهما اخص
منهما فلا يكون اعم مطلقا وقد عرفت جوازه بانه يجوز ان يكون ذات الاخص مع الفصل
محصلا له فلا يلزم دور فالاولى ان يعتبر ما ان للماهية الواحدة لو كان لها جنسان في مرتبة واحدة
لكان لها فصل محصل فيحصل به كل منهما موقوفا على حصته سواء كان الفصل واحدا او متعددا

وما كان لكل واحد منهما بهما الممكن ان
يكون له مدخل في تحصيل الاخر او لا
ما اشار بحصله نخ

لها م

فلا يكون لتلك الماهية نوعا واحدا وماهية واحدة انتهى كلامه واقول ان الاعتراض
المذكور باق بحاله لان حاصل هذا الفرق ان كل جزء محمول له مدخل في تحصيل الجنس الاخر
لكنه لما كان مبهما فتمام تحصيله ما لم يزل ابهامه لم يمكن له اثر في تحصيل الاخر وحاصل الاعتراض
ان التحصيل ان اريد به زوال الابهام فلا نم ان كل واحد من الجنسين مدخلا في تحصيل الاخر
بهذا المعنى وان اريد به تحقق النوع به فلا نم انه اذا تحصل لم يمكن له مدخل في تحصيل الاخر فان
تمام النوع بالجنس لا يتوقف على تحصيل الجنس الاخر بالمعنى تمام ذلك النوع به ولا بمعنى زوال
ابهامه مع انه يرد عليه اعتراض اخر وهو انه يجوز ان يكون مبهمان في كل منهما ابهام من
وجه فيزول باجتماعهما ابهام كليهما فيمكن ان يحصل كل منهما باعتبار تحصيل الاخر معه لا سابقا
عليه ومثل ذلك يسمى دورا معية وهو غير باطل على ما قيل ان الحيوان والناطق في كل منهما
ابهاما يزول بالاخر فان الحيوان مشترك من الانسان والفرس مثلا والناطق يميزه عن الفرس
والناطق مشترك بينه وبين الملك والحيوان يميزه عن الملك واما تقرير الاول فيرد عليه
منع ظاهر اذ لا نم انه تحصل به كل منهما نوعا على حدة وانما يلزم ذلك لو لم يمكن كلاهما معا
لنوع واحد على ما هو المفروض وايضا يشبه ورد لو كان لهما جنسان في مرتبة لكان لها فصل
لجواز ان يكون مثل الحيوان والناطق على ما قيل وقد عرفته فانهما يكفيان على هذا التقدير جنسين
للانسان لا فصل له سواهما ولو ذهب الى امتناع جنسين في مرتبة ثبت ان اجزاء الماهية
لا يكون كلها اجناسا لان الماهية المركبة لا بد لها من جزء من لا يكون احدهما جزءا للاخر فلو كان
كلاهما جنسين لزم وجود جنسين في مرتبة واحدة وقد سبق ايضا منعه من ان احدهما اى اجزاء
الماهية لا يكون كلها فصولا حيث بينا ان ما لا جنس له لا فصل له وقد بينا ان الاجزاء المحمولة اما
اجناس او فصول على سبيل منع الخلو فثبت ان كل مركب من الاجزاء المحمولة لا بد ان يكون
بعض اجزائه اجناسا وبعضها فصولا فلا تركيب عقلي الا منهما معا واعلم ان ما سلكه
في بيان ان الاجزاء المحمولة اما جنس او فصل انما هو مبني على تقرير ان تفسير الفصل بالكلي المقول
في جواب اى شيء هو في ذاته على ما نقله من الاشارات واما اذا اريد به ما يذكر في
ما نقلناه من الشفاء فلا حاجة في بيانه من طريق اخر وهناك طريق مشهور زعموا انه
مبني على امتناع وجود جنسين في مرتبة واحدة وهو ان الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي
المشترك بين الماهية ونوع اخر مباين لها فهو الجنس والا فهو الفصل سواء كان مختصا بالماهية

اولا اما اذا

اولا اما اذا اختص بها فظ لانه يميز الماهية عما يشاركها في الجنس ضرورة ان مشاركا مع الغير
في ذاتي اعم اذ يمتنع تركب الماهية من امرين متساويين كما عرفت فيما مر احد الجزئين لا بد
من اشتراك الجزء الاخر ويكون هو الجنس واما اذا لم يختص فلانه حينئذ لا يكون تمام المشترك بين
الماهية ونوع اخر مباين لها اذ التقدير كذلك فيكون بعضا من تمام المشترك فان جعلنا تمام
المشترك فيكون فصلا له يميزه عما يشاركه في جنسه لما مر ضرورة ان المشترك مع الغير في
جزء اخر هو جنس له وللماهية ايضا مميز الماهية ايضا عن بعض ما يشاركها في ذلك الجنس فيكون
فصلا لها ايضا وان لم يختص به فلا بد وان يختص تمام المشترك والا لزم ان يكون بازاء كل
تمام مشترك نوع مباين له وللماهية ايضا يكون الجزء المفروض موجودا معه ويكون ذاتيا اخر
للماهية تمام مشترك اخر بين ذلك النوع والماهية ثم بازاء ذلك النوع الاخر تمام مشترك اخر وهكذا
حتى يلزم ان يكون للماهية تمام مشتركات غير متناهية ويلزم تركب الماهية من امور غير متناهية
وذلك يستلزم امتناع تعقلها بالكنه والكلام انما هو في الماهيات المعقولة بالكنه والتي يمكن تعقلها
كذلك واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون تمام المشترك الثالث هو بعينه تمام المشترك
الاول بان يكون هناك بازاء الماهية نوعان متباينان مباينان للماهية شركا كل منهما في
تمام المشترك من الماهية فذلك النوع ولا يوجد ذلك في النوع الاخر ويكون الجزء الذي
هو بعض تمام المشترك موجودا في كل من النوعين ومتميزا كل واحد عن تمام المشترك
فالحاصل هذا الاعتراض على الا منع لزوم الا اذا ثبت انه لا يجوز ان يكون لماهية واحدة جنسان
في مرتبة واحدة واقول على ما في هذا الاعتراض هو مبني على تلك القاعدة
هذا الجزء الذي هو بعض تمام المشترك يكون مشتركا من الماهية وذلك النوعين المذكورين فاما ان
يكون تمام المشترك بين تلك الماهية او بعضه لا سبيل الى الاول لانه خلاف المفروض
ولا الى الثاني لانه يلزم ان يكون هناك تمام مشترك ثالث من الماهية وذينك النوعين
المذكورين يكون الجزء المذكور بعضا منه ويتسلسل الكلام الى ما من ان يكون هناك تمام
مشتركات غير متناهية يكون كل منها اعم مطلقا من الاخر ثم تعالى اذ لا بد في الدليل
على تلك القاعدة من هذا النسق ولا حاجة الى تخصيص الكلام بالماهيات التي يمكن تعقلها
بالكنه بان يقال لا ثبت امتناع وجود جنسين في مرتبة واحدة لزم ترتب الاجناس
بعضها على بعض الى غير النهاية فلزم ترتب امور موجودة معا اذ الكلام في الماهيات الحقيقية

واجزائها لانا نقول هذا انما يتم ان لو كانت الاجناس متمايزة في الوجود الخارجي
وليس كذلك وطريق افرادها عن غيره هو ان يقال الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي
المشترك بين الماهية وبين نوع آخر مباين لها فهو الجنس والا فهو لا يكون اعم الذاتيات والا
لكان تمام الذاتي المشترك وهو خلاف المقدر بل يكون اخص منه ولو من وجه بناء على
امتناع تركب الماهية من امرين متساويين فيميز الماهية عن مشاركها في ذلك العام
فيكون فصلا لكونه مميزا للماهية عن مشاركها في جنس ويرد عليهما انه لا يلزم من كونه جزء
الماهية اعم منها ان يكون جنسا لها لجواز ان يكون عرضا عاما لنوع آخر مباين لها
فلم يكن مقولا عليهما في جواب ما هو بحسب الشركة المحضة فلم يكن جنسا لها وكذا الحال في انها
لما مر آنفا وقد يكون منهما عقلي وطبيعي ومنطقي كما بينهما في كل من الجنس والفصل قد
يكون طبيعيا وقد يكون منطقيا وقد يكون عقليا فان مفهوم الجنس جنس منطقي ومعروضه
كالحيوان مثلا جنس طبيعي والمركب منهما جنس عقلي ومفهوم الفصل فصل منطقي ومعروضه
كالناطق مثلا فصل طبيعي والمركب منهما فصل عقلي كما ان جنسهما اي جنس الجنس والفصل
اعني مفهوم الكلي كلي منطقي ومعروضه كلي طبيعي والمركب منهما كلي عقلي على ما مر وقد يقال
معناه ان مفهوم الكلي جنس لمفهوم الجنس والفصل بل هو جنس لمفهومات الكليات الخمس
معروض له الكلية بالقياس اليها فهناك معروض هو مفهوم الكلي مطلقا ويسمى كليا
طبيعيا وعارض هو مفهوم الكلي العارض لذلك المطلق بالنسبة الى مفهومات الكليات
ويسمى كليا منطقيا ومركب من المعروض والعارض ويسمى كليا عقليا فمفهوم الكلي
من حيث هو مع قطع النظر عن الاعتبار بمنزلة طبيعة من الطبائع كالحيوان مثلا ومتصف بالكلية
والجنسية بالنسبة الى مفهومي الجنس والفصل وسائر المفهومات الكليات لكن يخالف
هذا التفسير لا يخص المطابقة من الشارح والمتن وههنا سؤال وهو ان قول المصنف …
قد يكون للماهية الواحدة اجناس متعددة … عاليا واخصها يسمى جنسا
سافلا وما هو اعم من بعض واخص من بعض يسمى جنسا متوسطا وفصل كل جنس يكون
في مرتبة … فصل الجنس العالي يسمى فصلا عاليا وفصل الجنس السافل يسمى فصلا سافلا
وفصل الجنس المتوسط يسمى فصلا متوسطا واما الفصل على رأي المصنف فلا يكون
للماهية الواحدة الا واحدا ويسمى بيان ذلك عن قريب … الى المزدوج ليتمهد

لا يكون الا

لا يكون الا للجنس دون الفصل ولذا قال المص ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذي ليس
فوقه ولا تحته جنس ومنه ما هو غير مفرد كما ذكر ما مر من معنى العالي والسافل فيتفرع على الفصل
من ان المعتبر في العلو والسفل هو ان يكون الاعلى جزءا من مفهوم الاسفل او لا …
مجرد العموم فلا يتحقق اجناس عالية لان المفهومات العامة كالوجود وشيء اعم منها
وليس الاعلى من الفصول المذكورة جزءا للاسفل منها … قرب الى …
ان يقال يجوز تركب فصل النوع الاخير من جنس وفصل آخر وهكذا الى ان ينتهي الى فصل
لا فصل له فيكون هذا الفصل الذي هو آخر السلسلة الفصل هو العالي وفصل النوع
الاخير هو السافل وما بينهما هو المتوسط واما الفصل المفرد فهو البسيط ليس جزء الفصل
آخر … وما قدر جوابه من ان جنس الفصل لا … وحقيقته في موضعه
وسنشير اليه وههنا … مع التقابل بل يصح ان لكل من الجنس والفصل
لا بد وان يعتبر بالقياس الى الشيء فان الجنس انما هو جنس بالقياس الى نوعه وكذا الفصل
وهما … ان الجنس يكون مقولا في جواب ما هو والفصل لا يكون مقولا في جواب
ما هو … يجتمعان في شيء واحد لكن بالاضافة الى شيء واحد فان الجنس للشيء
لا يكون فصلا له بل بالاضافة الى شيئين وذلك كالحساس الذي هو فصل بالنسبة الى الحيوان
جنس بالنسبة الى السميع والبصير ولا يكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل الا ان يكون جنسا
بالنسبة الى الفصل كما هو جنس بالنسبة الى النوع … الفصل فلا يكون
الفصل فصلا له بل نقول لو كان الجنس او شيء من اجزائه داخلا في الفصل لكان للجميع فصلان
الجنس بل الجزء الآخر … جزء واحد في الماهية مرتين …
جنس الفصل فلا يعقل ولو كان له جنس لكان مشتركا بين الماهية وبين نوع … الاشتراك
وجنسه فان كان تمام المشترك بين الماهية وذلك النوع كان جنسا للماهية وان كان بعضا
من تمام المشترك كان فصلا لجنسها … من الجنس … اجزائه … الفصل
على ما تبين … نسبة معنى الجنس الى الفصل … معنى النوع كالجنس …
مطلق من النوع والفصل … الى النوع واعترض عليه بان هذا الحكم … الاجناس
كلها قريبة كانت او بعيدة اذ لابد من كونها مشتركة بين … الى الجنسية
وبين غيره واما الحكم بكون الفصل … وهو فصل له يحقق الفصل القريب فان الفصل

الرتب المستة الما ما هو فصل قريب له لابد ان يكون مساويا له لانه دال له تميزه عن جميع
ما عداه فلا يكون اعم منه مطلقا ولا من وجه والا لم يميزه عن جميع ما عداه ولا اخص منه
مطلقا ولا من وجه والا لم يكن ذاتيا له واما الفصول البعيدة فلا يكون اعم مطلقا مما هي
فصول بعيدة له ولا مخصوص في ذلك لانها مميزة له عن بعض ما عداه وعمومها لا ما في ذلك
اولى ويمكن الجواب بان المراد بالجزء المساوي الجزء المتميز عن جميع ما شاركه فالفصل البعيد
للمهية هو الجنس فصل لا ما هو فصل قريب لاصل خاصتها لكونه مميزا له عن جميع ما يشاركه وانما
يقال له فصل للمهية باعتبار انه فصل لجنسها وبهذا الجواب يندفع الاعتراض المذكور على ما
علناه من تفسيره لانك اذا قلت الحساس والمتشخص من الامور الاعتبارية المهية الواحدة
من حيث هي الجنس المضمر ... لكن يعقل وجود مشترك بجنسها على كثيرين
والمتشخص بينما انما الصورة ... فان لا جزء التشخص من افراده على المهية وهو
المتشخص وهو امر اعتباري لا وجود له في الخارج لو حصل الاول انه لو كان موجودا في الخارج
لكان له تشخص وينتقل الكلام اليه ويتسلسل والجواب انه لا يلزم انه لو كان موجودا لكان له تشخص
وانما يلزم ذلك لو كان له مهية كلية ... فيها شيء اخر ... بل هو متميز بما عداه بذاته
لا بامر زائد على ذاته ... التشخص انما هو ... التشخص وهو معنى ...
البها ... كل موجود له مهية كلية في العقل وان امتنع تعدد افراده في الخارج
فيمتنع فان الواجب تعالى موجود خارجي وليس له مهية نوعية يوجد منها تشخص كل تشخصه عين
ذاته كما هو المشهور عندهم الثاني انه لو وجد في الخارج لكان عرضا لحصته من التشخص من
النوع دون الحصة الاخرى منه على وجوده وتميزه فان كان تميزه بهذا التشخص دار وان
كان بتشخص اخر تسلسل والجواب ان وجود العرض لا يتوقف على تميزه بل يلزم الى ...
فلك ... فان المهية اذا وجدت ... مميزة لا عرض لها من التشخص وذلك كتخصص
الانواع من الجنس بالفصل ولا يتوقف اختصاص كل فصل بحصته على تميزها به بل
لا بد من وجود المعروض متقدما على وجود العارض بالضرورة فكذا تميزه لكونه مقارنا
للوجود ... وكذا الفصل وحصص الانواع من الجنس فان التمايز فيها ... عقلي
لا خارجي لانا نقول تقدم المعروض على العارض انما هو بالذات دون الزمان
وهو ما يستلزم تقدمها ... بالزمان وهو ظ ولا بالذات لجواز ان يكون الشيء مقتضيا

المهية لا يكون

المهية لا يكون مقارنة لكلية ورجح المخالف الى القائل بكون التشخص موجودا في الخارج
بوجوه الاول انه جزء التشخص الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج
موجود في الخارج بالضرورة والجواب انه ان اريد بالتشخص ما هو عين التشخص فظ
ان التشخص ليس جزءا له وان اريد المجموع المركب منهما فلا نسلم انه موجود
فان منشأ كون المتشخص موجودا كيف يلزم انه موجود فان كل الموجود هو وجوده
هو الموجود وحده ... الثاني ... المواقف فان المراد بالتشخص الذي في الخارج
وجوده هو مثل زيد ولا يبقى للعاقل في وجوده وليس مفهوم الانسان وحده بل ...
تصدق على عمرو وانه زيد كما يصدق عليه الانسان فان هو ليس من شيء اخر هو
التشخص بملك الشيء الا هو زيد فيكون موجودا ثم قال ان الجنس المبهم
المتصفات ... الجنس الا بالفصل لكن الجنس امر مبهم في العقل يحتمل مهيات متعددة
ولا يتعين الشيء منها الا بانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا في
الخارج ولا يتمايزان الا في الذهن كذلك المهية النوعية تحتمل هويات متعددة لا يتعين
شيء منها الا بمشخص ينضم اليها وهما متحدان في الخارج ذاتا وجعلا ووجودا ويتمايزان
في الذهن فقط فليس في الخارج موجود هو المهية الانسانية وموجود اخر هو التشخص
حتى يتركب منهما فرد منها والا لامتنع حمل المهية على افرادها بل ليس هناك الا موجود
واحد اعني الهوية المتشخصة الا ان العقل يفصلها الى مهية نوعية وتشخص كما يفصل المهية
النوعية الى الجنس والفصل وفي نظر لانا نسلم ان التحقق لكل موجود ... انه
موجود في الخارج وليس ... ذلك الشيء هو الحجة ... الكشف والان ... ذلك
ما لم يوجد وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون ... من المحسوسات ... بوجود التشخص
الا انه التشخص الثالث ان الطبيعة النوعية كالانسان مثلا لا يتكثر بعضها فليس ... ان
المهية من حيث هي لا تقتضي الوحدة ولا الكثرة وانما تتكثر بالعوارض اعني التشخص
وهو موجود والا لم يكن التكثر بحسب الخارج بل بمحض اعتبار العقل الثالث ان التشخص
لو كان عدميا لكان تعينا لعدمه اذ لا هوية للعدم ثم لم يكن عينيا لغيره ضرورة ان
ما لا ثبوت له لا يصلح سببا لتميز الشيء عما عداه في الخارج والجواب عنهما ان النفس
الى الطبيعة وتعينها وتكثرها هي العوارض المشخصة ولا نزاع في وجودها على ما سبق ان التشخص

ولو سلم فان الوجودات الخارجية كثيرا ما تتصف بالامور العدمية وكثيرا ما تتصف بتلك الصفات
ما باعتبار وجودها الخارجي متصفة بها كالاعمى الذي يخبر بالعمى عن ليس فلا يلزم ان
مفهوم التشخص لو كان عدميا وليس عدما مطلقا لكان عدما للتشخص او التشخص اولا
تخرج عن التقسيم وذلك التشخص بالعدمي او بثبوته وعلى التقادير لزم كونه وجوديا اما
على الاولين فلان التشخص العدمي وجودي واما على الثالث فلان حكم الامثال واحد وكونه
لازما لا نم ان التشخص الا ان يكون عدما للامر كون وجوديا ما لكانه لا ما او وجوديا منه انه
امرا اعتباريا ولو سلم فلا نم ان التشخص العدمي وجودي كالامتناع واللاامتناع ولو سلم فان
اريد بالتشخص ما بالتشخص فعدمهما ما فلا حصر لجواز ان يكون التشخص عدما لمعنى او وان
اريد ما يصدق عليه فلا نم ان كل ما يصدق عليه اللاتشخص امر عدمي لم يكن منقضا نقيضا كيف
واللاتشخص صادق على جميع الحقائق ولو سلم فلا نم تماثل التشخصات لم لا يجوز ان يكون
متخالفة مشتركة في عارض هو مفهوم التشخص الحاصل ان التشخص لو كان عدما لما نافى وجوده
كالاطلاق والكلية والعموم وما يجري مجرى ذلك فان كان عدما للاطلاق او لما يساويه
كالكلية والعموم وما يجري مجراه لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق كان التشخص مشتركا من افراد
الماهية لعدم الاطلاق لان التقدير انه عدم لامر لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق وعدم
الاطلاق يتحقق في جميع افراد الماهية فكذا التشخص فلا يكون مميزا فلا يكون تشخصا وان ا
لم يكن التشخص عدما للاطلاق ولا عدما لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق لزم جواز
الانفكاك من عدم الاطلاق مع ذلك العدم الذي هو التشخص وذلك اما بان يتحقق
عدم الاطلاق بدون التشخص فيلزم كون الشيء لا مطلقا ولا معينا وفيه رفع النقيضين
واما بان يتحقق التشخص بدون عدم الاطلاق فيلزم كون الشيء مطلقا ومعينا وفيه
جمع النقيضين والجواب ما سبق منا انا لا نم ان العدمي يجب ان يكون عدما لامر
ولو سلم فنقول ان اريد بالتشخص الذي يجعله عدم الاطلاق مطلق التشخص فلا نم امتناع
اشتراكه بين افراد الماهية كعدم الاطلاق وانما الممتنع لو لم يكن تمايز افراد الماهية
بالتشخصات الخاصة المعروضة لمطلق التشخص وان اريد به التشخص الخاص فنختار
انه ليس عدما للاطلاق ولا لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق بل لامر يوجد عدم ا
الاطلاق بدون عدمه الذي هو ذلك التشخص وهو لا يستلزم الا كون الشيء لا مطلقا

ولا معينا

ولا معين بذلك التشخص ولا استحالة فيه وذلك لجواز ان يكون متشخصا بتشخص اخر فلا كلام
هناك مظنة سوال وهو ان يقال لو كان في الماهية التشخص لكان التشخص متشخصا بتشخص اخر لان الشيء
ما لم يتشخص لم يتشخص به شيء اخر وينتقل الكلام الى ذلك التشخص حتى يتسلسل او يقال لو كان
للماهية تشخص لكان له وجود اما في الذهن او في الخارج وكل موجود سواء كان في الذهن
او في الخارج لا بد له من تشخص فلا بد للتشخص من تشخص وهكذا حتى يتسلسل او يقال لو كان
التشخص من الامور الاعتبارية لكان له وجود في العقل فكان له تشخص لما مر من ان الموجود
ذهنيا كان او خارجيا يستلزم التشخص فينتقل الكلام الى هذا التشخص حتى يتسلسل اجاب
بقوله فاذا نظر اليه من حيث هو امر عقلي معقول كان التشخص من التشخصات هو ولا ينتهي
بل ينقطع بانقطاع الاعتبار ويمكن ان يستوفى الكلام في امثال ذلك على وجه لا يرد
عليه فلا يجده وقد كان بما سبق من ان التشخص يتميز عما عداه لذاته لا بتشخص اخر
زائد على ذاته حتى يلزم التسلسل واشتراكه مع سائر التشخصات في مفهوم التشخص اشتراك
في امر عرضي وربما به التشخص فقد يكون بنفس الماهية فلا يتكثر وقد يستند الى المادة
المتشخصة بالاعراض الخاصة الحالة فيها قالت الحكماء الماهية قد تكون متشخصة بنفسها
مستغنية في تشخصها عن عرض الاشتراك فيها كالواجب تعالى فلا يتصور هناك تعدد اصلا
وقد لا يكون متشخصة بنفسها بل متشخصة بمغاير لنفسها وح قد يستند تشخصها الى الماهية
بنفسها او لوازمها فينحصر في شخص واحد والا لزم تخلف المعلول عن علته لتحقق الماهية في كل
فرد مع عدم التشخص الموجود فيها الا في فرد وقد يستند الى غيرها ولا يجوز ان يكون امرا منفصلا عن
الشخص لان نسبته الى كل الافراد والتشخصات على السواء ولا اولوية لان يحل في
الشخص لانه بعارضه لا يكون متشخصا عنه فيكون علة التشخص المتقدم عليه لكنه متوقف على
ما مر من ان النسبة الى التشخص بسبب الفصل فالنوع يكون متقدما عليه وهو مع حضور ان
يكرر الكلام وهو المادة وقد مر تفصيله في بحث ان كل حادث مسبوق بمادة والاستناد
الى المادة اما من ان تكون بنفسها او بواسطة ما فيها فلا يرد النقض بالعقل المفارق لا
بجهة ما يكون حالا في المتشخص او محلا لجواز ان يكون حالا في محله قيل لو كان تكثر اشخاص
الماهية بسبب تكثر موادها لكان تكثر المواد المتكثرة المتماثلة بسبب مواد اخرى ولزم ا
التسلسل لكان نوع كل مادة منحصرا في شخص ثم تعدد افرادها كل منها واجب بان

لكن المادة معلل بأعراض بحسب الاستعدادات متعاقبة الى غير النهاية بحيث يكون
كل استعداد سابق معدا للاحق وهذه الاستعدادات ليست مجتمعة بل متعاقبة وفي
هذا التسلسل جائز عندهم قال صاحب المواقف هذا الجواب لا يجدي نفعا لانهم
لما جوزوا التشخص المادة عامل فيه لان مرجع ما ذكره هو ان علة تشخص المادة امور
حالة فيها سابقة على ذلك التشخص ومقارنة لتشخص اخر مستندة على التشخص الاخر وهكذا
الى ما لا نهاية له الحجة لنا ان نقول ثم لا يجوز تشخص الهيئات بعضها بالعارضة لا على
سبيل التعاقب الى ما لا نهاية لها فلا حاجة في تعدد افراد الماهية النوعية الى المادة
اقول ان كلام [illegible] في هذا المقام مبني على ما زعموا من ان تعاقب الاستعدادات
المتسلسلة الى غير النهاية انما يكون في المادة على ما سبق في موضعه ان كل حادث مسبوق
بمادة وعلى تقدير تمام ذلك [illegible] ولا يرد عليه الا الاعتراضات الواردة هناك
مثل ان يقال لا نسلم ان الامر المنفصل بالنسبة الى كل الافراد والتشخصات على السواء
فان [illegible] على وجودات الممكنات ليست [illegible] ولا محالة [illegible] مع [illegible] ان الكل فاعل
نسبة خاصة الى منفعله [illegible] لا نسلم ان المحل هو المادة ثم لا يجوز ان يكون جوهرا غير
جسماني ولا يمكنهم تعميم المادة بحيث يتناول المجردات ايضا لانهم فرعوا على هذا الاصل
ان افراد العقول انواع منحصرة في اشخاصها فالحق الان ان علة تشخصها ليست المادة لانها مجردة
ففي [illegible] الماهية بعضها [illegible] الاختصار [illegible] الماهية [illegible] انما تتعدد
وان امكن مادة [illegible] بالمادة تعلق التدبير والتصرف [illegible] المادة [illegible] متعددة
بحسب تعدد المادة [illegible] التي تتعلق بها فلا يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي الى مثله فان
التقييد بين المفهومات الكلية في اي مرتبة كان لا يقتضي الا [illegible] فرض الاشتراك
بين كثيرين نعم يجوز ان يفيد التقييد [illegible] الصدق [illegible] الخارج الا على شخص واحد [illegible] في
شخص خارجي لكن يكون له افراد ذهنية واعترض بانه اذا جاز في [illegible] ان [illegible] نوع
وجودها [illegible] بعدها [illegible] الا فرد [illegible] بالنوع [illegible] فلم لا يجوز ان يحصل
تعدد الكلي بالكلي [illegible] الى امتناع فرض الاشتراك قال
فهي ما ذكرتم [illegible] ان يكون ما ينضم الى الكلي [illegible] جزئيا [illegible] مفهوم كلي
ينضم الى ما ينضم اليه ويجعله جزئيا وكذا [illegible] تعقل شخص ان تعقل مفهومات

غير متناهية

غير متناهية حتى [illegible] لان كل فرض له مفهوم كلي يحتاج الى ما ينضم اليه ويجعله جزئيا بل
قد يكون مشتملا في نفسه عن عروض الاشتراك والتشخص [illegible] هذا التعقل فان التشخص
كزيد مثلا ينضم الى ماهية كلية والتشخص ينضم اليها فيفيده الجزئية واما التشخص فليس بتفصيله
التعقل الا ماهية كلية [illegible] فان التشخص متميز عما عداه [illegible] ولا اشتراك له بما
سواه الا في مفهومات عرضية والاشتراك في الوصفات مع الاختلاف بالذات
لا يخرج الى التشخص [illegible] الكلي بالكلي والتميز [illegible]
التشخص لان التشخص للشيء انما هو في نفسه والتميز انما يكون بالقياس الى الغير ولانه لا يجوز
ان يتشخص [illegible] الشمس [illegible] الا فرد [illegible] تقييد الكلي بالكلي لا يفيد التشخص
ويجوز [illegible] وكل [illegible] الشمس [illegible] في بعض النسخ والتشخص
قد لا يعتبر [illegible] الكلي قد يكون اضافيا فالتميز والتشخص [illegible] مغيرة [illegible] يعني
ان من التميز والتشخص [illegible] فان التشخص يتحقق بدون التميز في التشخص اذا لم
يعتبر [illegible] مع غيره في مفهوم من المفهومات والتميز بدون التشخص في الكلي الذي
تحته جزئي اضافيا [illegible] والكلي قد يكون اضافيا [illegible] ان الكلي قد يكون جزئيا
اضافيا [illegible] بعض النسخ [illegible] والتشخص اذا اعتبر [illegible] مع غيره
في مفهوم من المفهومات ولا يخفى على المتأمل ان عدم اعتبار [illegible] التشخص مع غيره
في مفهوم من المفهومات لا يستلزم ان لا يكون متميزا في نفسه عن [illegible] في [illegible]
العاقلة كالوجود بل يستلزم عدم اعتبار تميزه [illegible] بحيث يتحقق [illegible] التميز [illegible]
ان يقال التميز اعم مطلقا من التشخص لان كل متشخص متميز ولا عكس كليا والتشخص
مغاير الوحدة فان مفهوم [illegible] مثلا اذا اعتبر من حيث هو غير مقيد بوجود شيء
من العوارض ولا بعدمه اعني اذا اعتبر من حيث هو كلي طبيعي صدق عليه انه واحد
ولم يصدق عليه انه متشخص فلا يكون التشخص عين الوحدة بل كل متشخص يصدق
عليه انه واحد ولا عكس كليا [illegible] اي الوحدة تغاير الوجود لصدقها اي صدق
الوجود على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة فان الموصوف بالكثرة اذا
لوحظ [illegible] يصدق عليه انه موجود ولا يصدق عليه [illegible] لا يلاحظ انه واحد
ثم اذا لوحظ واعتبر من حيث جملته صدق عليه انه واحد وايضا لو كان الوحدة

نفس الوجود الشخصي ولزم ان يكون التفريق الوارد في الجسم البسيط الواحد اعداما
لذلك الجسم الشخصي بالكلية وايجادا لجسمين آخرين من كتم العدم اذ بالتفريق
يبطل الوحدة المخصوصة فيبطل الوجود المخصوص واللازم اعني كون التفريق اعداما
بالكلية باطل والجزم بذلك بل يستفيد عقله لا بخاطر ولا ناظر وقد نبه على ذلك بان
التفريق لو كان اعداما للجسم بالكلية وايجادا لجسمين من كتم العدم لكان المنتسبة اليها
التي حصلت من الجرة في الكيزان الى الماء الذي كانت في الجرة كنسبة سائر الاشياء
من مياه الكيزان في الجرة الى اليس كذلك بالضرورة فان البله والصبيان ممن لم
يمارسه الكتب والبرهان اذا قيل لهم ما فعلتم بالماء الذي كان في الجرة يقولون
حفظناه في عدة جعلناه في الكيزان بخلاف ما اذا صبوا ماء الجرة واخذوا في الكيزان
من ماء البركة فانهم لا يقولون على هذا التقدير ان ماء الجرة محفوظ في الكيزان وتحكما
لما ذهبوا اليه ان الصورة الجسمية ينعدم بالتفريق اختبر العيوق فلا يكون التفريق
اعداما للجسم بالكلية وهذا الدليل بعينه يدل على ان الوحدة ليست عين التشخص فان
الجسم البسيط الواحد اذا جزئ زالت وحدته دون هويته الشخصية والا لكان التفريق
اعداما وقد اي لسبق الوحدة الوجود فان كل ما هو واحد باعتبار يكون
موجودا باعتباره وكل ما هو موجود باعتبار يكون واحدا باعتباره ولا يمكن تعريفهما اي
اي تعريف الوحدة الا باعتبار اللفظ لكونهما بديهي التصور حتى اي الوحدة والكثرة
عند العقل والخيال متساويان في كون كل منهما اعرف بالآخر يعني ان الوحدة
اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال من الوحدة فيقال ان افراد الوحدة
والكثرة من حيث انهما امران كليان فالكليات لا يدركها الا العقل وليس من
شأن الخيال ادراكها وان اخذ الكثرة من حيث هي هي حاصلة في المحسوس فالوحدة
ايضا مأخوذة كذلك لا يدركها العقل بل قوة جسمانية حيث خيالا او وهما فتخصيص
احديهما بالاعرفية عند العقل والاخرى بالاعرفية عند الخيال لا وجه له واجيب بان
المدرك للكليات والجزئيات في الانسان هو العقل اي النفس الناطقة كما هو المشهور لكن
يدرك الكليات بذاتها اي ترتسم صور الكليات في ذاتها وتدرك الجزئيات
بآلاتها اي ترتسم صورها في آلاتها فالمدرك للجميع ليس الا ايا هم ان الصورة الكلية

المرتسمة

المرتسمة في ذات النفس منتزعة من صور جزئياتها المرتسمة في الآلات فان النفس
يدرك اولا بآلاتها جزئيات متكثرة ترتسم صورها في تلك الآلات ثم تنتزع منها وتجرد
مشخصاتها صورة واحدة كلية ترتسم في ذاتها فكل واحد من الكليات المرتسمة في ذات
النفس معروض للوحدة وجزئياتها المنتزعة هي منها المرتسمة في الخيال او في غيره معروض
للكثرة ولا شك ان المرتسم في ذات النفس يكون اقرب منها واعرف عندها نظرا الى ذاتها
مما غيره مع تلك الآلات فظهر ان معروض الوحدة اعرف عند العقل مما ليس من معروض
الكثرة وان معروض الكثرة اعرف عند الخيال باعتبار الآلة من معروض الوحدة فكذا حال
العارضين اعني الوحدة والكثرة الكليين لانهما عارضتان لمعروضيهما فحكم اي العقل و
الآلة فالمتفق بوحدته وحده كان ادراكه لما هو عارض للمرتسم في الحس ادراكه لما هو
عارض للمرتسم في الآلة واذا اعترض الآلة كان الامر بالعكس وان كان هذا لا كان
للعقل نفسه اولا ثم نظر لانه هذه ترتسم في النفس صورة كلية كثيرة منتزع كل منها من جزئي
كثيرة فكما ان الجزئيات المرتسمة في الآلة معروضة للكثرة كذلك تلك الكليات المرتسمة في
النفس معروضة للكثرة وكما ان كل واحد من تلك الكليات المرتسمة في النفس معروض للوحدة
كذلك كل واحد من تلك الجزئيات المرتسمة في الخيال معروض للوحدة ايضا فلا وجه لتخصيص
الوحدة بالعروض لما ارتسم في النفس وتخصيص الكثرة بالعروض لما ارتسم في الخيال وليست
الوحدة امرا عينيا لا يستلزم لزوم التسلسل بل هي من ثواني المعقولات وكذا الكثرة يعني ايضا
من الامور الاعتبارية بل هي من المعقولات الثانية لانها عارضة من العوارض وليس مبدئها
الا الوحدات المجتمعة اوّلا في كونها من المعقولات الثانية نظر لانها عارضة من الكل
الموجود الذي هي مبني على ما سبق وهما نوعان للموجود ذاتي في الخارج وتقابلهما لا اضافة
والعلولية لان الوحدة علة مقومة للكثرة والكثرة معلولة متقومة بها والمكيالية
والكيلية فان الوحدة مكيال للكثرة لان الوحدة يفنيها اذا اسقطت منها مرة بعد اخرى
وهو معنى المكيال والكثرة مكيلة بها والعلية والمعلولية متقابلان بالذات وكذا المكيالية
والكيلية لمعروضيهما اعني الوحدة والكثرة فيهما تقابل بالعرض لا تقابل بل هو اي بينهما
في المشهور من الوحدة والكثرة تقابل بالذات لو صح احد هذا الى موضع المتقابلين يجب
ان يكون واحد بالشخص هو موضع الوحدة والكثرة ليس كذلك اذ ما يصح ان الوحدة على

وهذا مبني المرتسم في آلاتها وان الارتسام
في آلاتها اقرب منها واعرف عندها
نظرا الى ذاتها ح

موضوع الكثرة اما ثم اذا اجتمعت اجسام متعددة بحيث يحصل منها شي واحد فح لو ان
كانت الاجسام المعدودة باقية باعيانها وقد تركب منها شي واحد فالكثرة باقية في
موضوعها الذي هو تلك الاشياء التي صارت اجزاء المركب والوحدة عارضة للمجموع من حيث
هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع وان زالت تلك الاجسام التي كانت موضوعة للكثرة وحصل
شي آخر هو موضوع موضوع الوحدة فلا اتحاد في الموضوع ايضا لان موضوع الكثرة هو
الزائل وموضوع الوحدة هو هذا الحادث وقس على ذلك طريان الكثرة على موضوع الوحدة
اقول الجواب النقض بانه لو تم هذا الدليل لدل على ان لا تقابل بين الوحدة واللاوحدة
وكذا بين الكثرة واللاكثرة وفساده ظاهر وتحقيقه ان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا
بالشخص بل موضوعهما قد يكون واحدا بالشخص كالسواد والبياض للجسم او بالنوع كالزوجية
والفردية للانسان او بالجنس كالزوجية والفردية للعدد او بالعرض كالحركة والسكون
كيف ولو لزم ان يكون مثل ذلك لما وجد التقابل في الجواهر والجسمية ونحو ذلك مما يزول بعدها
الشخص فيرتفع التقابل بينهما اذ لا يمكن ان يكون شخص واحد موضوعا لهما فان قيل معنى قولهم
ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص انه يجب اذا لاحظنا العقل واحدا
ان موضوع واحد شخصي يجوز ورود ملاحظة ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل البدل
دون الاجتماع من جهة واحدة لكن ربما امتنع ثبوت احدهما لسبب يقتضي الامر فيه لا من
خارج والحاصل انه يجب ان يكون الموضوع بحيث يعقل ان يكون المعروض لهما لا من حيث
هذا العرض ثبوت الكثرة للواحد بالشخص كالموضوع وليس هذا الا بمثل ان يكون حزنا
كلياتهم قد صرحوا بانه فرض ذلك بالوصفية اقول هذا دليل آخر لبيان لا يصلح ان يكون
من الدليل ومع ذلك نقول كل موجود له وحدة ما ولو باعتبار والمتشخص لا نهاية له وكان
الوجود فكل موجود واحد بالشخص يمكن للعقل ان يفرضه كثيرا الكثرة الا من حيث التي هو بها
واحد حتى يكون الفرض والمفروض لا ولا يمكن ايضا ان يفرض زوال تلك الكثرة عنه حتى يلتبس
هناك الفرض بل لا وللمفروض فلو سلم ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص
فح نقول لو كانت الاشياء المتعددة باقية ان اردت به تلك الاشياء باقية متعددة
على ما ينبئ عنه لفظ باعيانها فلا تحد ان انها غير باقية بل عدمها لم يزل انضمامها فان زوال الكثرة
عن شي لا يقتضي زوال وجوده والا لكان جمع المياه التي في كيزان متعددة في كوز واحد

لعدا مالها

لعدا مالها بالكلية والحاصل انه لا فرق بين عدم الاجتماع والفرقة يقتضي بطلانه وان اردت انها باقية
مستقلة بعينها لا يمنع الاتصال فصل تلك الاشياء باقية متشخصة وزال عنها الكثرة وعرضت لها
وحدة حقيقية والحاصل ان الوحدة والكثرة ليستا من المشخصات فلا يلزم من زوال احدهما
وطريان الآخر وجود موضوعها والا لكان يلزم ان الواحد في اوان متعدد واحد الماء
والاتحاد للمياه وكذا الكلام في جمع المياه المعدودة في اناء واحد للماء والاتحاد للماء
والفرقة يقتضي بطلانها على هذا الوجه فان قيل المياه اذا كانت في اوان فهناك
صور جسمية متعددة موضوعة للكثرة كل واحد منها امر متصل في نفسه فاذا اجتمعت في اناء
واحد زال تلك الصورة بالمرة وحصل صورة واحدة متصلة في ذاته منفصل فيها اصلا كما
قرر عندهم فمحل الكثرة تلك الصورة وقد زالت ومحل الوحدة هي الصورة الحادثة فلا اتحاد في
المحل فنقول وكذا الكلام في محل الوحدة موجود في الحال معدوم في الماضي ومحل الكثرة معدوم في الحال
موجود في الماضي وقس على ذلك اذا كان ماء في اناء واحد ثم فرق في اوان متعددة فان
موضوع الكثرة الطارية هو الامور المتصلة التي حدثت بالتفريق وموضوع الوحدة هو ذلك
المتصل الذي قد زال اقول هذا مع ابتنائه على اثبات الهيولى والصورة وعدمه اثباته
ممنوع على ما تقرر عند المتكلمين من انه مبني على ان الصورة الجسمية الواحدة بالشخص لا يمكن ان
موضوعها للوحدة والكثرة ولا يتم برهانهما على ان مرادهم بالتشخص لا يمكن ان يكون
موضوعها الا لم يكن ان يكون موضوعها امر في المادة الباقية بعينها في الحالين وقد يعرض
لها تارة الكثرة وفي الاخرى الوحدة وذلك كاف في الاتحاد فان قيل الوصل المعنى الست
واحد في حد ذاتها والكثرة صفة له ان المتصف بالوحدة اما بها لا يمكن ان يتصف
بالكثرة الا على انها تتصف بها بالعرض وعلى سبيل التبع للصورة التي فيها على طريقة
وصف الشي بما هو وصف لمجاوره كالوصف الذي في السفينة بالحركة على سبيل التبع
فالموصوف الحقيقي الذي هو محل الوحدة والكثرة هو الصورة لا الهيولى الا بالعرض فالجسمية
فيتحد الاشتراك الفعلي فان الاتصاف بشي بالامرين يحدد انه يطلق على معنيين احدهما وقوعه
الاتصاف بالعرض معناه ان يكون ذلك الشي المتصف موصوفا بالامر لا لان يكون الموصوف
مخصوصا آخر له معنى ذلك الشي موصوفا كما هو وصف المتعلق كما قال الشعر في حدود
موصوفة بالحركة وساكنة موصوفها بالعرض وثانيهما ان يكون الاتصاف بمعنى ذات الموصوف

كما تقول الاربعة من حيث ذاتها زوج لعروض العدد بالسبب في حد ذاتها واحدة ولا كثرة ان
اراد به المعنى الاول فذلك ثم قوله ان المتصف في حد ذاته باحديهما لا يمكن اتصافه
بالاخرى غلط ثم فان المتصف قد يكون موصوفا في حد ذاته بالحركة وقد يكون في حد ذاته
موصوفا بالسكون وان اراد المعنى الثاني فمسلم لكن لا يستلزم التقابل لامكان الموصوف
للوحدة والكثرة من العوارض فان ذات الشيء حين لا يتصف بالحركة ولا الاتصاف
بالسكون مع ذلك يكون موصوفا بهما [illegible] الكثرة متقومة من الوحدات
فان جهة الاتحاد مثلا [illegible] شيئا غير فيها سوى الوحدات واما الاختلاف
فلانه ذلك بحسبه خارج عنها والتوقف الكثرة على الشيء بحيث [illegible] تسمى انما الكثرة
وتصورها الكثرة انما هو بتصور الوحدات فالوحدة متقومة للكثرة ومقوم الشيء لا يجامعه وجودا
وتعقلا والمتقابلان لا يمكن اجتماعهما [illegible] ما قيل [illegible] ان اراد ان ذات
الكثرة متقومة بذات الوحدة [illegible] خارج [illegible] عقلا وان اراد بحسب التعقل
فلا نعقل الكثرة [illegible] الشيء بحيث [illegible] بدون تعقل الوحدة وهو كون بحيث [illegible]
وان اراد ان مفهوم الكثرة متقوم بمفهوم الوحدة بمعنى [illegible] الصدق على جزء منه
انه واحد [illegible] اجتماع الكثرة مع الوحدة [illegible] لكن لا ينافي التقابل الذاتي بين الوحدة
والكثرة العارضة بل بين مفهوميهما ولا نزاع في ذلك الا ترى انهم اتفقوا على ان
المتقابلين بالذات [illegible] الموضوع كالفرس واللافرس وكالمتضايفين كالاب
والابن وكالاسود والابيض [illegible] بالذات فكيف [illegible] الموضوعين
الاول ان المعنى [illegible] الاجتماع [illegible] ان لا يتصف شيء واحد بهما [illegible]
في زمان واحد من جهة واحدة على ما نص عليه الشيخ في [illegible] من الجنس
الثاني [illegible] الشفاء [illegible] لا يكونا موجودين معا [illegible] الشيء [illegible] ان
يكونا موجودين معا [illegible] اولا [illegible] ان الوحدة والكثرة [illegible]
بالذات تقابل التضاد [illegible] بالذات [illegible] اذا [illegible]
النظر عن كون [illegible] الشيء الواحد لا يكون في زمان واحد
من جهة واحدة واحدا وكثيرا [illegible] بالتضاد [illegible] التضايف لان المتضايفين
يجب ان يكونا متكافئين [illegible] على الاخر وجودا [illegible] والوحدة [illegible]

الكثرة يجب

الكثرة يجب [illegible] وجودا و[illegible] وتعقلا [illegible] الوحدة بدون تعقل الكثرة [illegible]
المتقابلان [illegible] السلب والايجاب وتقابل العدم والملكة فلان
احد المتقابلين [illegible] التقابل [illegible] الوحدة [illegible] الكثرة لا يكون [illegible]
للكثرة لا [illegible] الشيء [illegible] الكثرة [illegible] الشيء [illegible]
[illegible] الضد [illegible] الضد [illegible] لا دليل عليه سوى ان الضد [illegible]
والمقوم [illegible] الواقع [illegible] ان [illegible]
[illegible] عروضهما اي معروض الوحدة والكثرة
قد يكون واحدا [illegible] لعروض الوحدة والكثرة [illegible] ان يكون
الشيء الواحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا [illegible] كثيرا من حيث
ذواتها وواحدا من حيث [illegible] بجهة الوحدة [illegible] جهة الكثرة [illegible]
[illegible] عنها [illegible] لها [illegible] ذلك [illegible] بجهة
غير محمولة عليها [illegible] الشيء [illegible] من حيث التدبير
فان المدبر [illegible] جهة الوحدة [illegible] غير محمول عليها [illegible]
هو [illegible] فالوحدة عرضية [illegible] جهة الكثرة [illegible] في
هذا القسم [illegible] بالعرض لا بالذات فان اتصاف [illegible] في المثال المذكور
بالوحدة من حيث التدبير انما هو بالعرض [illegible] الوحدة من حيث
التدبير على [illegible] ووصف الشيء [illegible] وان [illegible] جهة الوحدة
لجهة الكثرة [illegible] الوحدة [illegible] من حيث [illegible] فان [illegible]
واحد من حيث انه [illegible] جهة الوحدة [illegible] والشيخ [illegible]
ما جهة الكثرة وكان [illegible] الكاتب والضاحك من حيث انهما [illegible] فان [illegible]
وهو جهة الوحدة [illegible] بالمعنى المذكور [illegible] الخارج المحمول كانت جهة الكثرة موضوعات
او محمولات عارضة لموضوع واحد هو جهة وحدة تلك المحمولات او بالعكس اي [illegible]
محمول واحد هو جهة وحدة تلك الموضوعات [illegible] عارضة لموضوع [illegible] محمولات
وقوله او بالعكس عطف عليه على انه صفة لموضوعات على طريق اللف والنشر [illegible]
و[illegible] حاصل الكلام ان جهة الكثرة في هذا القسم [illegible] يكون جهة الوحدة عارضة [illegible]

الكثرة وليس الواحد بالعرض كجرمين في بعض الصور موضوعات لجهة وحدتهما وفي بعض
الصور يكون محمولات لجهة وحدتهما مع ليس من الاول راجع الى المحمول فوات ان يكون اتحادا
بالموضوع واما يكون بعضها الموضوع وبعضها بالمحمولية كما ان العارض بالمعنى الكاتب
مع معروضه كمرة وهو يقتضي ان يكون لكل منهما موضوعا لا بد ولا عرضي له
لان بعضها الطبع موضوع كالقلن والتبع في المثال الاول وبعضها الطبع محمول كالكاتب
والضاحك في المثال الثاني انما هو توجيه الكلام على وفق ما يقتضيه قسمته الواحد
بالعرض الى الواحد بالموضوع والواحد بالمحمول في تمثيل مثاله كانت هناك محمولات عارضة
لموضوع واحد او بالعكس اى موضوعات محمول واحد مثاله في الاول كالكاتب
والضاحك العارضين للانسان في الموضوع كما في التمثيل بان يكون حقيقة محمول على الشيء
والمحمول ليست وحدة عارضة كما هو عرضي له من جهتين ومعلولي فالمعنى في المثال
للابيض فانه عرض لكل منهما لا موضوع للابيض والموضوع بالوحدة عارضة لهما
من حقيقتها والمعترض على هذا التوجيه حسن ان يحمل جهة الاتحاد في المثال الاول هو
الانسان في عرض له لا الابيض فان الاتحاد للانسان انه عارض للكاتب والضاحك
لا على سبيل التجوز وقد يقال لو كان الامر على ما قال هنا لكان علم ان يقال
كانت هناك سواد او بياض او كاتب هناك عرض لا غير وكذا الانسان مما
يكون جهة الوحدة فيه عارضة وهم تعرض لهما بان العارضان وهم كما اذا كان
هناك جنس قال العله كان هناك موضوعات او محمولات بلفظ الجمع دون الانسان
لا يقال لو اراد العارض للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز لكان العارض مطلق
في الاصطلاح بما هو محمول على الشيء الخارج عنه والانسان بالنسبة الى الكاتب والضاحك
كذلك لا نسلم ان في الاطلاق العارض على الانسان في هذا المعنى المراد ههنا وايضا فان المتقدم
عدد الاتحاد بالموضوع فيها قسمه والاتحاد بالمحمول قسمه اخر وهذا التوجيه يحمل الاتحاد
بالموضوع وهنا راجع الى قسمة الى الاتحاد بالمحمول وان قومت اى كانت جهة الوحدة
ذاتية لجهة الكثرة فوحدة جنسية ان كانت جهة الوحدة جنسا لجهة الكثرة كوحدة الانسان
والفرس من حيث انهما حيوان او نوعية ان كانت نوعا لها كوحدة زيد وعمرو
من حيث انهما انسان او فصلية ان كانت فصلا لها كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما ناطقان

وقد يتغاير بموضوعها بما لكن موضوع الكثرة لا يتصور ان لا يكون موضوعا للوحدة لان لكل كثير
جهة من واحد من جهة ما ليس فالمعنى هو موضوع الوحدة الذي لا يكون موضوعا للكثرة
هو موضوع مجرد عدم الانقسام الا بجزء اى ما لا يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام وان اريد
بالموضوع الذات يعني ان الذات الذي مفهومه مجرد عدم الانقسام وحدة شخصية وحدة
اى شخص من اشخاص مفهوم الوحدة فان مفهوم الوحدة واحد من حيث الذات كثير من حيث
الافراد ومفهوم غيره ما يقبل القسمة قبيل الواحد بالشخص الذي لا يقبل القسمة الى الاجزاء المقدارية
اما ان لا يكون له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة الشخصية فقوله موضوع مجرد عدم
الانقسام اضافة بيانية اى موضوع هو مجرد عدم الانقسام او لا فهو نظر لان مفهوم
عدم الانقسام لا يكون هو الوحدة الشخصية كما قال واما قوله اما ان لا يكون له مفهوم سوى
مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة الشخصية معناه ان الوحدة الشخصية ذات مفهومه عدم
الانقسام فقد فرع عليه كون اضافة الموضوع بيانية وهو يقتضي ان يكون الوحدة نفس
مفهوم عدم الانقسام او يقول مطلق اى واحد يعبر عنها بقول مطلق من غير ان يقال وحدة
النقطة او المفارق او غيرهما والا فقط شخصية ان كان له مفهوم زائد فهو وضع او ذات
بكذا او تحت المباينة في النسخ والصواب ان يقال والا فقط اى كان ذا وضع يعني ان
لكن موضوع مجرد عدم الانقسام وذلك بان يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام فهو نقطة
ان كان ذا وضع او مفارق شخصي ان لم يكن ذا وضع هو الا فلا يقبل موضوع الوحدة القسمة
والا اى وان قبل القسمة فهو مقدار شخصي ان قبل القسمة بالذات او جسم شخصي
ان لم يقبل بالذات وهذا بناء على مذهبه في نفي الهيولى فلا يرد النقض بها لكن يرد
النقض بالكل من واحد ما هو لا يقبل بسيط ان لم ينقسم الى اجزاء مختلفة الحقائق
او مركب ان انقسم اليها وفي جعل الجسم المركب من هذا القبيل نظر لان الكلام في موضوع
الوحدة الذي لا يكون موضوعا للكثرة والجسم المركب واحد من حيث الذات كثير من حيث
الافراد والمعنى هو الاول من السبق بالوحدة يعني ان الوحدة مقولة بالتشكيك
على ما تحته فان الواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع والنوعي من الواحد بالجنس
وفي الواحد بالشخص تفاوت بحسب مراتبه وكذا الواحد بالفصل متفاوت بحسب مراتبه
وفي الواحد بالشخص لا ينقسم اولى بالوحدة مما ينقسم وكل ذلك اولى من الواحد بالعرض

ثم الواحد بالعرض كالحس او بما من الواحد بالعرض [illegible] وذلك اولى من الواحد بالوحدة
العرضية وكذا الكثرة مقولة بالتشكيك لكونها في كل عدد بحسبه مما يتفاوت والعدد
لفظه مركب [illegible] موضوعا للمادة والمراد به كل الاكاد [illegible] على [illegible] المعنوي
على كثرة الوحدة كما ان بعض الافراد والوحدة اولى من البعض بالوحدة كذلك بعض افراد
الكل او بما من البعض بالجملة على ما سبق بيان معناه ان المعدود ان يكون الشيئين
متعددة من جهة على كثرة الوحدة في الالف الى الالف المذكور [illegible] جهة الوحدة فيها
متوهمة او عارضة فكذلك جهة [illegible] جميع اقسام الوحدة متحقق [illegible] يكون معنى
لان حقيقة العدد هي الكثرة فانه لا يتصور بدون اثنينية فلا تحقق في التشخص الواحد من حيث
هو شخص واحد اولف اذا الموهم اذا اعتبره [illegible] المعنى الذي ذكره يكون الالف ثم
الالف المذكوره باعتبار الف [illegible] من الوحدة فهو الجنس [illegible] الوحدة وكذلك
كل معنى اخر اعتبر فيه الوحدة بل كل معنى اعتبر فيه معنى اخر [illegible] باعتبار الف [illegible]
المعنى الاخر فالتعرض بخصوصية [illegible] تعليل [illegible] الكلام [illegible] ذكر الوحدة
الشخصية [illegible] والوحدة في الوصف العرضي
الذاتي تتغاير اسماؤها [illegible] فان الوحدة في النوع يسمى مماثلة وفي الجنس
يسمى مجانسة [illegible] وفي الكم مساواة وفي الوضع موازاة وفي الكيف
مناسبة وفي الاطراف مطابقة والاتحاد [illegible] بان يكون هناك شيئان
فيصير شيئا واحدا بطريق [illegible] كما اذا جمع الماء [illegible] واحد والاجتماع
كما اذا رجع الماء والتراب [illegible] والكون [illegible] والهواء [illegible] بالغليان
هواء واحد او الاستحالة كما [illegible] سوادا [illegible] بل واقع
[illegible] الاثنين ان يصير شيئا [illegible] من [illegible] شيء [illegible] شيئا اخر
كان يكون هناك زيد وعمرو [illegible] زيد بعينه عمرو [illegible] فذلك
ممتنع لانهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وان كان احدهما فقط كان
هذا فنا للاحد وبقاء الاخر وان لم يكن شيء منهما موجودا كان هذا فنا [illegible] وحدوث
ثالث والكل خلاف المفروض [illegible] عليه [illegible] كانا موجودين كانا اثنين
لا واحدا او اثنين وذلك [illegible] موجودين [illegible] واحد [illegible] بان هذا الوجه [illegible]

اما احد الوجودين الاولين فكذلك فناء الاحد هما وبقاء الاخر او عدمهما فكذلك فناؤهما
وحدوث ثالث واجيب عن هذا النوع بانهما موجودان بوجودين والواحد هو نفس الوجود
الاولين الذي صار واحدا [illegible] ان يكون واحدا [illegible] انما يلزم
ذلك ان لو تجدد [illegible] فكان هناك [illegible] بوجود واحد ليس كذلك
بل [illegible] بوجود [illegible] قبل الاتحاد [illegible] لكل واحد منهما
تشخص شخصي [illegible] ولكل واحد منهما لا واحدا
[illegible] ان كل واحد متشخص [illegible] لا واحد [illegible]
[illegible] التشخص بعد الاتحاد [illegible] زوال التشخص [illegible] فيكون [illegible]
[illegible] وحدوث ثالث ولا يمكن ان يحال على [illegible]
[illegible] الوجود [illegible] بعد الاتحاد [illegible] التشخص الاولين لان [illegible]
التشخص الاولين كان [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] والوحدة ليست بعدد لان العدد [illegible]
[illegible]
[illegible] يعني ان كل عدد [illegible] من الاعداد [illegible] مثلا
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] كل [illegible] من الاعداد [illegible] العشرة [illegible]
[illegible] من الاعداد [illegible] العشرة [illegible]

ثم هو ملك الاعداد واحقاقي حقيقتها واذا اضيفت اليها مثلها حصلت الاثنينية اي
نوع من العدد ثم يحصل الانواع لا تتناهى بتزايد واحد واحد فان الاثنين اذا اضيفت
اليهما وحدة اخرى يحصل ثلثة وهو نوع اخر من العدد واذا اضيف اليها وحدة اخرى
يحصل اربعة وهو نوع اخر من العدد وهكذا اربعة وخمسة اذا اضيف يحصل نوع اخر والتزايد
لا ينتهي الى حد لا يتزايد عليه فلا ينتهي الانواع اي الانواع لا يكون فوق نوع اخر مختلفة
الحقائق اي انواع العدد لاختلافها باللوازم كالصم والمنطقية والتركيب والاولية
واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وكل واحد منها اي من انواع العدد
امر اعتباري لتقومه بالوحدة التي هي امر اعتباري لما مر انفا يحكم به اي
ذلك النوع من العدد والعقل يحكم بالحقائق اذا انضم بعضها الى بعض في العقل انضمامه بحسبه
اي بحسب ذلك النوع من العدد مثلا اذا انضم واحد الى واحد حكم العقل بالاثنين عليهما واذا
انضم اليه واحد اخر حكم العقل بالثلثة عليها وهكذا والوحدة قد تعرض لنفسها ومقابلها فانه
يقال وحدة واحدة وغير واحدة فان كل ماله وجود ذهنيا او خارجيا فله وحدة ما ولا
بالاعتبار لما سبق من ان الوحدة مساوق الوجود ولا يتسلسل الوحدات بل ينقطع بانقطاع
الاعتبار على ما عرفت في امثالها من الامور الاعتبارية وقد يعرض لها شركة فان وحدة
زيد شارك وحدة عمرو في مطلق الوحدة فتتخصص اي تتميز كل منها عن الاخرى بالمشهورية
اي بما اضيف اليه فان وحدة زيد تمتاز بزيد عن وحدة عمرو ووحدة عمرو تمتاز بعمرو فتكون
وحدة زيد وعمرو اي معروضي الاضافة لسببهما فامتنعوا بها لا يقال الوحدة لنفسها ليست
اضافة حتى يكون معروضها معينا فامتنع ربما غاية الامر انه يعرض لها الاضافة اي بعروضها
لانا نقول تلك الاضافة كما تعرض للوحدة تعرض لمعروضها ايضا وهذا الاعتبار يسمى موضوعها
مضافا مشهوريا وذكر في شرح هذا المحل من المتن ما يقضي منه العجب وكذا المقابل يعني يعرض
لها الشركة ويتميز عن شركائها بمعروضها ويضاف الوحدة الى معروضها باعتبار
وان مقابلها ثالث اي الوحدة تعرض لها اضافات مثله اشياء مثلا المجانسة …
معروضها واحدة منها باعتبار انها وحدة له وثانيها باعتبار حلولها فيه والاضافة
الثالثة بالتجانس … الكثرة وهي المقابلة للكثرة او … الى الاضافتين الاولى و
الثانية … اضافة واحدة لا تتفاوت منها الا بالعبارة وان … من هذه الاضافات

لا اختصاص لها بالوحدة والكثرة بل كل منهما مع موضوعهما سلك الحالة وكذا المقابل اي الكثرة
ايضا تعرض لها هذه الاضافات الثلث فانها كثرة في موضوعها وحالة فيها ومقابلة ويعرض
لا اي مقابل الوحدة ثم ما يستعمل … لها اي للوحدة واراد بها ههنا معروضها من
التقابل المشهور مثلا الى انواعه الاربعة اعني تقابل السلب والايجاب وهو راجع الى الوجود
والعدم والملكة والعدم وهو الاول ماخوذا باعتبار خصوصية ما وتقابل الضدين وتقابل
وتعاكس … في التحقيق المشهور … التضايف قال الحكماء الاثنان ان كانا
مشتركين في تمام الماهية فهما متماثلان والا فهما متخالفان اما متقابلان او غير
متقابلين والمتقابلان هما الشيئان اللذان يمتنع اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد
من جهة واحدة فخرج بقيد المخالفة المثلان وان امتنع اجتماعهما وبقيد امتناع الاجتماع
في محل مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما وخرج بقيد وحدة الجهة مثل الابوة و
البنوة مما يمكن اجتماعهما باعتبار جهتين وبقيد وحدة المحل المتقابلان اذا امكن اجتماعهما
في الوجود كالسواد الرومي وسواد الزنجي والحبشي واما التقييد بوحدة الزمان فمستدرك
لان الاجتماع لا يكون الا في زمان واحد الا انه قد يقال … المجاز … هذا ان
الوصفان في ذات واحدة وان كان في وقتين فخرج بوحدة … التجوز …
ثم المتقابلان ان كان يكون احدهما عدما للاخر … ان اعتبر نسبتها الى قابل لها
اضيف اليه العدم فهو العدم والملكة وان اعتبر قوله كسب بحفظ في وقت اتصافه بالاخر …
العدم والملكة المشهوران كالكوسجية فانها عدم اللحية عما من شانه في ذلك الوقت ان يكون
ملتحيا فان الصبي لا يقال له كوسج وان اعتبر قبول له لا … من ذلك بان … الوقت
… عن … الحقيقي …
…
…
فظهر مما ذكرنا ان التقابل بين العدم والملكة … عن التقابلين … السلب والايجاب
باعتبار النسبة الى المحل القابل وهذا معنى قوله وهو الاول ماخوذا باعتبار خصوصية ما و
ان … كل منهما الى … الى الاخر فهما المتضايفان والا فهما الضدان
المشهوران وقد يشترط في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض …

متخالفان متباعدان في الغاية دون الحمرة والصفرة اذ ليس بينهما ذلك الخلاف والبعد
فصح ان المتقابلين والضدان اعم اذ المعنى الشيئان المختلفان [illegible] ان المحقق
من التضاد اخص من المشهوري منه [illegible] العدم والملكة [illegible] من المشهوري منه على عكس تقابل
التضاد وهذا معنى قوله [illegible] في المحقق والمشهوري والمشهور في بيان
المتقابلين انهما اما وجوديان او لا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى
الآخر فهما المتضايفان او لا فهما المتضادان وعلى الثاني ان يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا
فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فهما العدم والملكة او لا فهما السلب والايجاب
واعترض عليه اولا بجواز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى واجيب بان العدم المطلق لا يقابل
نفسه وان العدم المضاف لا يجتمع [illegible] العدم المضاف لا يقابل العدم المضاف [illegible] اجتماعهما
في كل موجود [illegible] لا اختصاص له بالعدمات واللاعمى هو انتفاء البصر عما هو قابل له فان
اريد باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه لا اعتبار بحرف السلب [illegible] و
ان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب اقول فيه نظر اما اولا فلانه
يجوز ان يكون احد العدميين مضافا الى الآخر [illegible] ويجوز ان لا يكون بين
ملكتيهما اعني المفهومين اللذين اضيف اليهما العدمان واسطة كعدم القيام بالنفس
وعدم القيام بالغير [illegible] ارتفاع ملكتيهما [illegible] اجتماعهما ان لو
كان بين [illegible] السلب والايجاب [illegible] اذا كان [illegible] تقابل العدم والملكة فلا
اذ العدم والملكة قد يرتفع كلاهما كعدم الحول عما من شانه ان يكون احول مع عدم [illegible]
البصر فان ملكتيهما اعني [illegible] البصر والحول كليهما منتفيان [illegible]
فيه وذلك لان عدم الحول [illegible] ان يكون احول وعلى كل [illegible]
لا يصح قوله لا اجتماعهما في كل موجود [illegible] لا اختصاص له بالعدمات واما ثانيا فلان
قوله ان اريد باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر غير صحيح لان تعقل البصر لا يتوقف
على تعقل الانتفاء وتعقل انتفاء سلب البصر يتوقف عليه قطعا فلا اتحاد بينهما وان كانا
متلازمين فليس الاختلاف بينهما بمجرد حرف السلب في اللفظ فقط [illegible] واما ثالثا
فلان مفهوم اللاعمى اعم من كل من سلب الانتفاء وسلب القابلية وهذا المفهوم الاعم مقابل
لمفهوم العمى [illegible] سواء كان انتفاء [illegible] سلب [illegible] البصر او بغيره مع قطع النظر عنهما

ذا من

ذكرنا من التفصيل بحكم التمثيل بالتقابل بينهما [illegible] واما انتفاء [illegible] وكذا [illegible]
مطلق انتفائه [illegible] الاحكام الخاصة [illegible] ان اريد
سلب القابلية فالتقابل بينهما السلب والايجاب اي [illegible] سلب القابلية
مع [illegible] السلب والايجاب [illegible] المقصود [illegible] ان ثبت
تقابلا بين العدميين [illegible] تقابل سلب القابلية [illegible] السلب والايجاب
فذلك [illegible] لكن [illegible] انما الكلام في تقابل سلب قابلية البصر مع عدم البصر عما من شانه
ان يكون بصيرا [illegible] وجود الملزوم وليس داخلا في العدم والملكة
ولا في السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمي منهما عدما للوجودي واجيب بانا
[illegible] ان عدم اللازم [illegible] وجود الملزوم [illegible]
في المحل [illegible] بان الكلام في وجود الملزوم لمحل اللازم [illegible]
[illegible] في العدميين اذا
احدهما مضافا الى الآخر كالعمى واللاعمى في السلب والايجاب واذا لم يكن احدهما مضافا
الى الآخر كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير في المتضادين وكذا الوجودي والعدمي
اذا لم يكن العدمي عدما للوجودي كوجود الملزوم وعدم اللازم [illegible] المتضادين و
على هذا [illegible] من ان المتضادين وجوديان [illegible]
في تعريف المتقابلين [illegible] الموضوع [illegible] المحل [illegible]
بان لا [illegible] الموضوع [illegible] المحل [illegible] الموضوع على ما
ذكرنا ولذلك [illegible] التضاد [illegible] ان المراد بامتناع
اجتماعهما في ذات [illegible] الاجتماع [illegible]
عليه فان [illegible] الصدق [illegible]
في تعريف المتقابلين [illegible] باعتبار [illegible]
في محل [illegible] التقابل [illegible] التضاد [illegible] وان كل انسان
حيوان [illegible] الانسان [illegible]
[illegible] التقابل [illegible] الموجب [illegible]
متقابلة [illegible]

بهما لا يكذبان صدقا ثابتة ولكن قد يكذبان كذبا كالاضداد في اعيان الامور انتهى كلامه
مع انه لا يتصور اعتبار ورود التقابل على محل واحد بعينه نسبة موضوع القضية موردا ومحلا
للثبوت وعدم الثبوت اذ المراد من المحل ههنا ما يعم محل الاعراض في محالها والصور
في موادها وما هو باعتبار اتصاف المحل بالامور الاعتبارية قال الشيخ في الشفاء ان المتقابلين
بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق فبسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا
زيد فرس زيد ليس بفرس فان اطلاق هذين المتقابلين على موضوع واحد صدقا ومعا وصدق ومعا
ايضا ان هذا التقابل الايجاب والسلب ومعنى الايجاب وجود اي شيء كان لا وجوده في
نفسه سواء كان وجوده في نفسه او وجوده لغيره ومعنى السلب لا وجود اي شيء كان سواء كان
لا وجوده في نفسه او لا وجوده لغيره انتهى وما ههنا ويظهر اندفاع ما قيل اذ التعبير
مفهوم الحدوث الفرس فانا اذا حكمنا بصدقه على شيء فتكون اللافرس سلبا لذلك الصدق مع انا
ان نحمل النسبة بالصدق وعدمه فانه في المعنى قضيتان بالفعل او بالقوة فلا تقابل بينهما الا
باعتبار وقوع تلك النسبة اي بالاولى ووقوعها سلبا فيرجعان بالقوة الى قضيتين واذا اعتبر
مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه نسبة الصدق على شيء فتكون مفهوم اللافرس رفعا له مفهوم
كلية لا يتقيد المفهوم الفرس فلا سلب في الحقيقة ههنا ولا يتصور وروده سلب ولا ايجاب الا
مع نسبة لانك اذا اعتبرت مفهوما واحدا ولم يعتبر معه نسبة مفهوم الى مفهوم آخر او
نسبة اخرى اليه لم يمكن ادراك وقوع او لا وقوع متعلق بذلك المفهوم الواحد كما يشهد به
البديهة فمفهوما الفرس واللافرس اذا حمل على شيء واحد متباعدان في انفسهما غاية
التباعد ومتى اتفق في الصدق على ذات واحدة فنعتا مستقلا بلا اتفاق الا باعتبار فان قلت
قد مر ان المعتبر في المتقابلين هو المحل او الموضوع وليس لمفهومي الفرس واللافرس حلول
في محل فاي تقابل بينهما قلت نقل الكلام الى مفهومي الساهي واللاساهي الى هو من
الوجه الاخير فبينهما تقابل خارج عن الاقسام الاربعة لان حاصل هذا الكلام ان السلب
والايجاب في تقابل الايجاب والسلب انما يراد بهما ادراك الوقوع واللاوقوع فلا يتصور
ورودهما في تقابل السلب والايجاب الا على النسبة وعليه ينبني قول السيد وهو راجع الى التقابل
العقد بين الايجاب والسلب ثم انهما عقليان واردان على النسبة التي هي امر عقلي ايضا فاذا
حصلا في العقل كان كل منهما عقدا اي اعتقادا واذا عبر عنهما بعبارة كان كل من العبارتين

قوله فهو

قوله فهو من الساهي واللاساهي اذا لم يعتبر معهما النسبة لا يتصور فيهما سلب ولا ايجاب
فيكون بينهما تقابل غير تقابل الايجاب والسلب وظاهر انه ليس من الاقسام الثلاثة فيوجد
تقابل خارج عن الاقسام الاربعة وربما اعترض على الشيخ من يعني اللاشيء رد السلب البسيط ولكن
لا يستقيم الكلام قال تقابل الموجبة الكلية كقولنا كل انسان حيوان مع السالبة
الكلية كقولنا لا شيء من الانسان بحيوان تقابل السلب والايجاب لان الحكم في الاول بوجود
الحيوان للانسان وفي الثانية بلا وجوده له انه لا يلزم عنه الشيخ؟ التضاد
قلنا يجب ان يكون في تقابل السلب والايجاب احد المتقابلين عدميا ورفعا للمقابل الاخر
على ما علم من التقسيم فان رفع الكلي كان ذلك سلبا جزئيا لا كليا فان السلب الكلي يرفع الا
الجزئية ولا يكون رفعا للايجاب الكلي فالسلب الكلي مع الايجاب الكلي متقابلان ليس
احدهما عدما للاخر ولكن يتقابل احدهما مع قطع النظر عن الاخر فهو متضادان على ما يفهم
من التقسيم الذي ذكرناه اولا فظهر وما قيل ان اطلاق الضد على الكلية لاجل
انه يشبه الضدين حيث امتناع الاجتماع مع جواز الارتفاع لا لان التقابل بين
الكليتين تقابل التضاد وحصل ان كل قسم من تقابل السلب والايجاب الذي هو اتم
التناقض وليس متضادا وما وقع في عبارة الشيخ على ما نقلنا انما هو لا تلفظ بهذه
المقابلة تضادا واذا كان المتقابلان بالايجاب صدقا ثابتة ولكن قد يكذبان كذبا كالاضداد
في اعيان الامور وحقق السيد ان تضاد الكليتين تضاد في الامور العقلية لا في الاعيان
الحكمية التي هي امور عقلية تشبه التضاد في الامور العينية كالسواد والبياض ولكن
هناك مظنة سؤال وهو ان يقال ان التضايف جنس للتقابل فانه يصدق عليه وعلى
غيره من المفهومات كما يحكي وروده التناقض وغيرهما فكيف يكون قسيما منه مندرجا تحته اجاب
بقوله ومندرج تحته اي تحت التقابل الجنس اي التضايف باعتبار عارض يعني ان مفهوم
التضايف قد عرض له مفهوم التقابل فمفهوم التضايف من حيث هو نوع من مفهوم التقابل
ومن حيث انه معروض للجنس تحته اخص واعم فيكون المعروض اخص والعارض اعم
فاذا اخذ المعروض من حيث انه معروض لذلك العارض كان اخص ايضا وقد تكون بالكا
مفهوم التقابل من حيث هو هو فرد من افراد التضايف واخص منه واما من حيث
الصدق والحمل فانه اعم منه لا استحالة في اندراج مفهوم من حيث هو هو تحت آخر وعلم

لانه راجع فيه من الصدق على افراده كالحيوان فانه يكتب مفهومه مندرج تحت الجنس وان
لم يندرج تحته من حيث الصدق بل الصدق على ما لا يصدق عليه الجنس كزيد مثلا فليس مفهومه
اندراج مفهوم تحت آخر وكونه فردا من افراده اندراج افراده فكذلك المفهوم تحت الافراد
وكذا الحال من مفهومي التقابل والمضاف فان مفهومه من حيث صدقه على افراده اخص من
المضاف ومن حيث هو هو مندرج تحت المضاف وفرد من افراده اخص قال ولعلك
ما ذكرتم انما يظهر اذا كان المفهوم الاول اعني المندرج فيه عرضيا للمندرج كما في المثال المذكور
واما اذا كان ذاتيا له كما فيما نحن فيه فلا او من المستحيل ان لا يصدق ذاتي الشيء على ما
يصدق عليه ذلك الشيء اقول اذا كان التضايف ذاتيا لمفهوم التقابل الذي هو جزء
لاقسامه لزم صدق التضايف الا على عارض تحت الاقسام او عليها من حيث
انها موصوفة بذلك العارض واما صدقه على تحت الاقسام في انفسها فكلا ونحن
ثم مقصودنا بكذا قيل اقول فيه نظر لان مقصود السائل ان التضايف لكونه ذاتيا
للتقابل يصدق على ما يصدق عليه التقابل فان صدق التقابل على اقسامه انفسها
صدق التضايف ايضا بالضرورة عليها انفسها ولا اثر له وذلك لكون التقابل عارضا
لاقسامه غايته ما في الباب ان يكون صدقه على الاقسام صدقا عرضيا وتقريبا له
تشريح هذا المقام اذا اردنا الجنس مفهوم التقابل والعرضه قوله ومندرج تحته راجع الى
التضايف يعني ان مفهوم التقابل جنس للاقسام الاربعة ومع ذلك مندرج تحت احد
اقسامه اي التضايف وذلك باعتبار خاص هو عارض فان مفهوم التقابل قد عرض له
مفهوم التضايف فمفهوم التقابل من حيث هو هو اعم من مفهوم التضايف وجنس له ومن
حيث انه معروض لحصة من التضايف اخص منه لكن يشكل ح قوله ومقوليته عليها
بالتشكيك اي مقولية التقابل على اقسامه الاربعة بالتشكيك بناء على ما اشتهر
من ان المشكك لا يكون ذاتيا لما تحته فاما ان يقال ان ذلك [illegible]
الماهيات الاعتبارية او يقال اطلاق الجنس على الامام الكاتبي [illegible] يستدل على ان
التقابل ليس جنسا لاقسامه اي لعلها بالكنه لا يتوقف على تعقله وهذا ظاهر في التضايف
كما ان التوقف ظاهر في التضاد واما في الباقيين فتردد قال الامام انا قد نعقل ماهية
المتقابلين بان الخطر ببالنا امتناع الاجتماع وذلك يعرفنا عدم تعقل المتقابلين بالتقابل

وفان

وفان هذا انما يدل على ان التقابل ليس ذاتيا للذوات المتقابلات كالسواد والبياض
مثلا ولا كلام فيه انما الكلام في انه هل هو ذاتي لاقسامه التي هي عوارض تلك الذوات
ام لا واشد اقسامه في السلب يعني ان تقابل السلب والايجاب اشد من مفهوم التقابل مما
سواه من اقسام التقابل واستدل على ذلك بوجوه الاول ان منافي الشيء اما رفعه
او ما يستلزم رفعه لان ما عداهما يجوز اجتماعه مع ذلك الشيء ولا يجد ان ما فالرفع المتحقق
معه انما هي لذاتيهما وذلك اذا لاحظنا العقل مع قطع النظر عما عداهما تفصيلا واجمالا
حكم بالمنافاة بلا توقف واما منافاة مستلزم رفعه انما هي لاشتماله عليه فانه فيه قطعا
فالمستلزم لرفع الشيء انما ينافيه على سبيل التبع لا لذاته وذلك اذا لاحظ العقل مفهومها
ولاحظ معه مفهوما اخر مغايرا لرفع المفهوم الاول فلا يشعر باستلزامه لرفعه لم يحكم بامتناع
الاجتماع بينهما لكن قد يكون المفهوم الاول ظاهر الاستلزام لرفع المفهوم المرفوع الاول
فيجوز ولا حظه يشعر بالاستلزام اجمالا ولا يشعر بهذا الشعور الاجمالي فيغلط ويظن ان الحكم
بالمنافاة لذاتي المفهومين ولذلك قيل هنا انا اذا حققنا ان هذا الشيء وقطعنا
النظر عن جميع المعاني الخارجة عن مفهومه منع ذلك لذاته من اعتقادنا انه حجر قطعا
وبقطعها ذكرنا ان المنافاة الذاتية انما هي بين الايجاب والسلب وان المنافاة فيما
عداهما تابعة لها فانها يكون التقابل فيهما اشد واقوى الثاني ان سلب الحجر مثلا
لا ينافيه اثبات الشجر لصدقهما على ذات واحدة ولا ينافيه ايضا سلب الشجر اذ قد يصدقان
على ذات واحدة بل لا ينافيه الا ايجاب الحجر فايجابه وكانت المنافاة متحققة ههنا لكان
الحجر ايضا منافي الايجاب الحجر ونسبه ولما الحجر منافي ايجابه في سلبه كان التقابل
بين السلب والايجاب اقوى من التقابل بين الضدين واعترض عليه بانه لا يلزم من
صدق قولنا لا ينافي سلب الحجر الا ايجابه ان يصدق قولنا لا ينافي ايجاب الحجر الا سلبه
وكون المنافاة متحققة بين المتجانسين لا يقتضي الا ايجاب الحجر منافيه سلبه واما انحصار
منافيه في السلب فكلا ولا يرى ان ايجاب الشجر منافي ايجاب الحجر ولم يلزم انحصار منافيه
الحجر في سلبه لزم ان لا يكون تقابل السلب والايجاب اقوى اذ السعد ليس هناك
منافاة اخرى والاقوى لا بد له من شيء هو اقوى منه الثالث ان الحجر مثلا عقد في نفيه
انه حجر وعقد انه ليس بشجر والاول ذاتي للحجر والثاني عرضي له خارج عن حقيقته والحجر وعقد

اذ ليس بخير رافع لمعتقد انه خير وعقد انه شر رافع لمعتقد انه ليس بشر والرافع للامر الذاتي اقوى
معاندة من الرافع للامر العرضي ورد ذلك بان العرضي اذا كان رافعه رافعا للازم
الضد وان لم يمكن لازما لكن رافعه منافيه لموضعه لاحتمال ان الرافع بلا وسط يكون
اقوى من الرافع بوسط لا معارضة في التاثير الى غيره لانا نقول ان النار القوية تسخن بالحرارة بلا وسط
تسخن اقوى من تسخين النار الضعيفة المباشرة ثم لا يمكن كمال هناك كذلك وفي بعض
النسخ واشد عنادا فيه انك حيث قوله واشد عنادا السلب ووجهه بان التضاد مشروط
بغاية الخلاف وهي غاية في امتناع الاجتماع فرقوا بانه لا يقصد غاية الخلاف فوق
الثانية الذاتي بان يكون احدهما صريح سلب الآخر مع ان ذلك الاشتراط انما هو في
التضاد الحقيقي والثالث ان امر التضاد المشهوري على المستقر وقيل لان امتناع الضدين
يشتمل على امتناع السلب والايجاب مع زيادة فان اراد بالزيادة غاية الخلاف
فاعرفه وان اراد غير ذلك فالعهدة لكنه والتضايف ايضا كذلك وقيل
معنى كلامه ان اشد الانواع في السلك هو التضاد لان حصول القوة والضعف
في اضداده من الحركة والسكون والحرارة والبرودة والسواد والبياض وغير ذلك في
غاية الظهور بخلاف البواقي ويقال للاول التناقض يعني تقابل الايجاب والسلب مطلقا
سواء كان بين المفردات او بين القضايا يسمى بالتناقض وما وقع في كتب المنطق من ان
التناقض هو اختلاف القضيتين بحيث يقتضي لذاته صدق احديهما كذب الاخرى
فاعترض عليه بعض المحققين بان التناقض كما يتحقق بين القضايا يتحقق بين المفردات فتخصيصها
الاختلاف في الحد بالقضيتين يخرجه عن الجمع ثم اعتذر بان المراد هو التناقض بين القضايا
لان الكلام في احكامها وانما خصصوا الحكم بالتناقض بين القضايا وان وجب ان يكون
مباحثهم عامة منطبقة على الجزئيات لان علم مباحثهم انما يجب ان يكون بالنسبة الى
اغراضهم ومقاصدهم ولا تعلق لهم بالتناقض بين المفردات غرض يعتد به بل جل غرضهم
انما هو في التناقض بين القضايا حيث صار قياس الخلف الموقوف على معرفته عمدة في
اثبات المطالب في العلوم الحكمية بل وفي اثبات احكامهم من العكوس وانتاج الاقيسة
لا جرم خصصوا النظر بالتناقض بين القضايا وبنوا في تعريفهم اياه على ذلك وكذلك
تعريفهم التناقض المفهومين المتقابلين لذاتيهما اجتماعا وارتفاعا مبني على ذلك

اول به

اولى وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل ان مفهوم الانسان مثلا اذا اعتبر معه شيء وضم
اليه حرف السلب حصل هناك مفهومان لا يمكن صدقهما على ذات واحدة في زمان واحد من
جهة واحدة ولكن ارتفاعهما كما عرف في مباحث عدول القضايا فلا يكونان متناقضين
لانهما المفهومان المتنافيان لذاتيهما اجتماعا وارتفاعا وذلك يعين ان مرادهم بذلك
هو التناقض بين القضايا وكذا ما قيل بعد ذلك ثم ان فسر التناقض بالمفهومين
المتنافيين لذاتيهما والاولى ان التناقض اما في المحقق والاسماء كما في القضايا واما في المفهوم
فانه لا يقبل احدهما الآخر كان في نفسه بحيث يعد احدهما من صحيح ما سواه كان في الكل ان
والايجاب في الاول هو ذات على الوجه المذكور متناقض ولهذا المعنى قيل يرفع كل شيء نقيضه
سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء لانا قد ذكرنا انهم يعبرون عما بين السلب والايجاب
مطلقا سواء كان بين المفردات او بين القضايا بالتناقض فظهر انه لا حاجة في تسمية
بهذا اللفظ الى تفسير ذلك اللفظ بمعنى اخر ليدري ذلك المعنى وتحقق التناقض في القضايا
بشروط ثمانية يعني ان تحقق التناقض في المفردات لا يتوقف على شرط فان كل مفهوم دخل
عليه حرف السلب يكون نقيضا له من غير اشتراط شيء وكذلك بشرط ما يتوقف هو عليه كالتناقض
التناقض في القضايا فانه لا يتحقق الا بوحدات ثمانية وحدة الموضوع ووحدة المحمول
ووحدة الزمان ووحدة المكان ووحدة الشرط ووحدة الاضافة ووحدة الجزء والكل
ووحدة القوة والفعل لجواز صدق القضيتين وكذبهما عند تخلف شيء منها كما اذا قلت
زيد قائم وزيد ليس بقائم او زيد كاتب وليس بحمار او زيد ضاحك نهارا وليس بضاحك
ليلا او زيد جالس في السوق وليس بجالس في الدار والجسم مفرق للبصر بشرط كونه ابيض
وليس بمفرق بشرط كونه اسود او زيد اب لعمرو وليس باب لبكر او الزنجي اسود بعضه
وليس باسود كله او الخمر مسكر بالقوة وليس بمسكر بالفعل والصحة في ذكر هذا ان تعارفه
ان الاشتراط بتلك الشرائط الثمان انما هو في القضايا الشخصية اما القضايا المحصورة
فيشترط تاسع وفي بعض النسخ فشرط تاسع وهو الاختلاف فيه اي الحصر بان يكون احديهما
كلية والاخرى جزئية فان الموجبة الكلية مع السالبة الكلية على امر مخصوص مع تحقق الشرائط
الثمان قد تكذبان يجوز كذب القضيتين كقولنا كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان
والجزئيتان قد تصدقان كقولنا بعض الحيوان انسان وليس بعض الحيوان بانسان في المواد

يشترط شرط عاشر وهو الاختلاف في الجهة ايضا اختلافا بحيث لا يمكن اجتماعهما صادقة
ولا كاذبة بل يكون احديهما صادقة والاخرى كاذبة لانه لو لم يتحقق الاختلاف في الجهة لم يتحقق
التناقض لصدق الممكنتين وكذب الضروريتين في مادة الامكان مع تحقق الشرائط التسع
المذكورة اذ يصدق بعض الانسان بالامكان كاتب ولا شيء من الانسان بالامكان بكاتب
ويكذب بعض الانسان بالضرورة كاتب ولا شيء من الانسان بالضرورة بكاتب ولو كان
الاختلاف بالجهة ولم يكن بالجهة المذكورة لم يتحقق ايضا التناقض فان الممكنة والمطلقة
مع تحقق الشرائط التسع المذكورة لا يتناقضان في المادة المذكورة مع ان الممكنة والضرورية
في المادة المذكورة يتناقضان بعد تحقق الشرائط التسع المذكورة وذلك لان الاختلاف
فيهما بحسب الجهة بالجهة المذكورة وكذا المطلقة مع الدائمة في المادة المذكورة يتناقضان
لذلك والسر في ذلك ان نقيض القضية رفعها بعينها فاذا اعتبرت في احدى النقيضين جهة من
الجهة كالضرورة والامكان والدوام والاطلاق فلا بد ان يعتبر في نقيض تلك القضية
رفع تلك الجهة ولا شك ان رفع جهة من الجهات لا يكون ضرورة بل امكانا وبالعكس
ورفع الدوام لا يكون دواما بل اطلاقا وبالعكس فعلم ان اختلاف الجهة لا بد منه في
التناقض ولان رفع الضرورة كما لا يكون ضرورة لا يكون دواما ولا اطلاقا ورفع الدوام
كما لا يكون دواما لا يكون ضرورة ولا امكانا وعلى هذا القياس علم ان اختلاف الجهة
على اي وجه كان لا يكفي فان قلت اذا كان نقيض القضية رفعها بعينها فاخذ نقيض
القضية ان يكفي بنفي ما اثبت فيها وذلك بايراد كلمة السلب على لفظها قصدا الى
سلب معناه فاي حاجة في ذلك الى الاشتراط بالشرائط المذكورة والى التفصيل الذي
يورده المنطقيون في نقيض نقيض قلت الامر على ما ذكرت فان النقيضين
اللذين [illegible] ان يكونا متحدين في جميع الوجوه ولا متغايرا الا بان يكون في احدهما
سلبا وفي الاخرى ايجابا لكن كثيرا ما يغفل عن التغاير ويظن في متضمنين انهما متناقضتان
ويغلط مثلا قولنا الخمر مسكر مع قولنا الخمر ليس بمسكر ويظن انهما متناقضان ويغفل
عن عدم الاتحاد فيهما بحسب القوة والفعل فاشتراط الوحدات الثمان يحصل لذلك
المجمل اعني اتحاد المتضمنين وعدم تغايرهما الا بالسلب والايجاب لئلا يغفل عن وجه
من الوجوه التي يمكن ان يقع بها التغاير بين المتضمنين وبهذا ظهر ان رد الوحدات

الثمان الى

الثمان اما الثلث اعني وحدة الموضوع والمحمول والزمان او الى اثنين اعني الوحدتين
الاوليين او الى واحدة اعني وحدة النسبة كما فعل بعضهم رد لهذا التفصيل الى الاجمال
وجوب لمقصودهم واما اشتراط الاختلاف في الكم فلما علمت ان رفع الايجاب الكلي سلب
جزئي ورفع الايجاب الجزئي سلب كلي وقد علمت ايضا انه قد يصدق ويظن ان قولنا
كل انسان حيوان مع قولنا لا شيء من الانسان بحيوان متناقضان لا تناقض بينهما الا
[illegible] والحاصل ان الاشتراط بالشرائط المذكورة انما هو لرفع اللبس والصون عن الخطاء
في اخذ التناقض واما التفصيل الذي يورده المنطقيون في نقيض بعض بعض فغرضهم من ذلك
تحصيل [illegible] القضايا بعينها [illegible] حتى يكون عندهم في
[illegible] فيحصل [illegible] وسهل [illegible] في العكوس والاقيسة والاحكام
العلمية [illegible] في الموجهات [illegible] ان المطلقات الشخصية او المحصورة
[illegible] ويكفي لتحقق التناقض بينهما [illegible] الشرائط الثمان [illegible]
محصورة [illegible] الشرائط التسع كما [illegible] الكلام اذ لا تناقض بين المطلقات بل [illegible]
الشرائط [illegible] اعتبار [illegible] كون القضايا مطلقة لم يعتبر فيها جهة لتحقق التناقض بينهما
ثم [illegible] على اعتبار الجهة والاختلاف فيها [illegible] الشرائط [illegible] بينهما
مع قطع النظر عن جهتها وشرطا [illegible] الا باعتبار الجهة [illegible] الشرائط في تناقض المحصورات
كون [illegible] المحصورات [illegible] اعتبارهم في الاقيسة شرائط الانتاج
الكبروية [illegible] اعتبارهم شرائط بحسب الجهات في المختلطات واذا فرغ العلم
بالكلية [illegible] القضية معدولة زعم بعضهم ان المعدولة لا بد ان
يكون محمولها عدم الملكة سواء عبر عنه بلفظ محصل كقولنا زيد اعمى او جاهل او ساكت
او ساكن او بلفظ معدول بان ركب كلمة السلب مع لفظ محصل فجعل جزءا القضية
المعدولة ان يكون مفهومها [illegible] الملكة [illegible] او [illegible]
او [illegible] ان المعدولة ما كان [illegible] عدميا [illegible] سواء عبر عنه
بلفظ وجودي او عدمي [illegible] الموضوع [illegible] التي [illegible]
[illegible] من الوجوه المذكورة ولا [illegible] في موضعه [illegible] الوجودية
معناه [illegible] الموجبة المعدولة [illegible] الموجبة المحصلة [illegible]

الكاتب واللاكاتب مثلا مع موضوع واحد في وقت واحد من جهة واحدة ويكون كذبهما معا
اذ الموجبتان انما تصدقان عند وجود الموضوع فيجوز كذبهما لاجل عدم الموضوع واذا
كذبتا صدق نقيضاهما بالضرورة وهما سالبتان فمثال الموجبتين زيد كاتب زيد لا كاتب
ومثال السالبتين زيد ليس بكاتب زيد ليس بلا كاتب وقد يستلزم الموضوع احد الضدين
بعينه كالثلج المستلزم للبياض او لا بعينه كالجسم المستلزم للحركة او السكون ولا يستلزم شيئا
منهما عند الخلو عنهما بان لا يتصف بالضدين ولا بامر متوسط بينهما كالشفاف الخالي عن
السواد والبياض وعن كل ما يتوسطهما من الالوان او عند الخلو من الضدين لكن عند
عند الاتصاف بالوسط سواء عبر عن ذلك الوسط باسم وجودي كالمز المتوسط بين
الحلو والحامض وكالفاتر المتوسط بين الحار والبارد او بسلب الطرفين كما يقال لا ثقيل
ولا خفيف كالذي ... كالعدل متوسط بين العدل والجور ... [illegible] لا اثقل ولا اخف
ثم يريدوا السلب الطرفين هناك اثبات حالة متوسطة بين الثقل والخفة ولا يعقل
للواحد ضدان لان الاضداد وان كثرت لا يتصور غاية الخلاف الا بين اثنين منها
وما ... عن الاجناس ... بالقوة الجنس قالوا لا تضاد بين الاجناس
اصلا ولا بين انواع ليست مندرجة تحت جنس واحد انما التضاد بين الانواع الاخيرة
المندرجة تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون الذي هو
جنسهما القريب والمستلزم في ذلك سوى الاستقراء ولا اعترض عليهم بان الفضيلة
والرذيلة ضدان مع كونهما جنسين لانواع كثيرة تحتهما وكذلك الخير والشر فلا يصح الحكم
بان لا تضاد بين الاجناس اجابوا اولا بان الفضيلة والرذيلة ليسا ضدين بل هما عدم
وملكة فان الرذيلة عدم الفضيلة وكذلك الخير والشر فان الشر هو عدم الخير وثانيا بان
تلك الامور ليست اجناسا لما تحتها فانا نعقل الاشياء التي يطلق عليها الخير والشر او الفضيلة
والرذيلة مع الذهول عن كونها خيرات او شرورا او فضائل او رذائل فلم يثبت التضاد
بين الاجناس بل بين العوارض التي يجوز ان يكون كل متضادين منهما تحت جنس واحد
وجعل الجنس والفصل واحدا جواب دخل مقدر تقريره ان كل واحد من الضدين له
جنس وفصل والجنس لا يتصف بالتضاد لانه واحد فيهما فالتضاد انما هو بالفصول و
الفصول ليست اجناسا تحت جنس واحد فلا يكون دخول الضدين تحت جنس واحد

ولو قرر

ولو قرر الجواب ان جعل الجنس والفصل واحدا في الخارج ما هو موجود العيني هو مجموع جنس و
فصل ولا يكون لكل منهما وجود منفرد لوجود الا في الاعيان بل يكون لكل منهما
موجود ... انما الوجود للافراد انما هو باعتبار العقل فالتضاد بالجنس عارض
للانواع المحصلة في الخارج لا للفصول الموجودة باعتبار لان التضاد انما هو
في الامور الموجودة في الاعيان لا في الامور الاعتبارية هذا ما قيل في توجيه
هذا المقام واقول فيه نظر لان التضاد كثيرا ما يكون بين الامور الاعتبارية
كالمفهومات الحسنة والقبيحة فانها متضادة مع انها من ثواني المعقولات
بل من الامور العدمية اعني ما يكون العدم جزءا لمفهومها كما هو من مثال عدم البقاء
بالنفس وعدم البقاء بالغير ولو سلم ان التضاد لا يكون الا بين الامور الموجودة
في الاعيان فلا شك ان وجود النوع في الاعيان انما هو بمعنى ان في الاعيان
امرا يطابقه ويحمل ذلك عليه على ما تقرر من معنى وجود الطبائع في الاعيان وكل من الجنس
والفصل ايضا موجود بهذا المعنى في الاعيان واعلم ان هذه الاحكام انما هي
للتضاد الحقيقي لا المشهور ولم نتعرض هاهنا من اقسام التقابل للاضافة ولم نبين
احوالها لان بحث الاضافة يجيء مفصلا في مباحث الاعراض

الفصل الثالث في العلة والمعلول

كل شيء يصدر عنه امر اما بالاستقلال او
بالانضمام فانه علة لذلك الامر والامر معلول له هذا التوقف انما يصدق على
العلل التي عليه اما وجودها او ماخوذ مع غيرها ولا يصدق على غيرها من العلل اذ لا وجود
عن شيء منها فانها غير موثرة فلا يصح تقسيم العلة بهذا المعنى الى الاقسام الاربعة
قوله وهي فاعلية وصورية وغائية فالصواب ان يقال العلة ما يحتاج اليه امر في وجوده
ثم المحتاج اليه اما جزء للمحتاج او امر خارج عنه والاول اما ان يكون به الشيء
بالفعل كالهيئة السريرية فهو صورة لا يقال صورة السيف قد يحصل للخشب مع ان
السيف ليس حاصلا بالفعل لانا نقول الصورة السيفية المعينة اذا حصلت
بتشخصها حصل السيف بالفعل قطعا ولست بحاصلة في الخشب من تلك الصورة
بل فرد اخر من نوعها هكذا قيل واقول فيه نظر لانه لما تحقق هنا فرد من نوع
صورة السيف يجب ان يتحقق فرد من نوع السيف ولما لم يتحقق فرد السيف بالفعل

على ان صورة السيف لم تتحقق ههنا فالعراب بسفه والجواب ان يقال لا نم ان صورة السيف
يحصل في الخشب واما ان يكون الشيء بالقوة كالخشب للسرير فهو المادة وليس المراد
بالعلة المادية والصورية ما يخص الجسم من المادة والصورة الجوهريتين بل ما
يعمهما وغيرهما من الجواهر والاعراض التي يوجد بها امر بالفعل او بالقوة وهاتان العلتان
للماهية داخلتان في قوامها كما انهما علتان للوجود ايضا لتوقفه عليهما فتختصان
باسم علة الماهية تمييزا لهما عن الباقيين المشاركين لهما في علية الوجود واما ان
لا يكون اعني ما يكون خارجا اما منه الشيء كالنجار للسرير وهو الفاعل والمؤثر واما ما لاجله
كالجلوس على السرير له وهو العلة الغائية وهاتان العلتان اعني الفاعل والغاية يختصان
باسم علة الوجود لتوقفه عليهما دون الماهية والمادة والصورة لا توجدان الا في المركب
والغاية لا تكون الا للفاعل بالاختيار فان الموجب لا يكون لفعله غاية وان جاز ان يكون
لفعله حكمة وفائدة وقد يسمى فائدة فعل الموجب غاية تشبيها لها بالغاية الحقيقية التي هي
علة غائية للفعل وغرض مقصود للفاعل والغاية انما يكون علة بحسب وجودها الذهني
واما بحسب وجودها الخارجي فهو معلول للمعلول بالقياس الى الخارج وان كان يجب وجود
لها الذهني والخارجي ويسمى جميع ما يحتاج اليه الشيء بمعنى انه لا يبقى بدونه امرا او يحتاج
اليه لا بمعنى ان يكون مركبة من عدة امور التامة علة تامة وانما فسرنا بالجميع بما فسرنا لما مر
من ان العلة التامة قد يكون هي الفاعل وحده كما في البسيط الصادر عن الموجب
بلا اشتراط امر في تاثيره ولا يتصور مانع لا يقال لابد من اعتبار امكان المعلول مع
العلة فالمركب لازم لانا نقول علة الاحتياج الى الفاعل هو الامكان فالشيء ما لم
يعتبر متصفا بالامكان لم يطلب له علة فالامكان ماخوذ في جانب المعلول فانما يؤخذ
شيئا ممكنا ثم يطلب له علة ولا شك انه مع ذلك لا يعتبر امكانه مع الفاعل مرة اخرى
هكذا قيل واورد فيه نظر لان كلا من الجزء الصوري والمادي مع انه جزء من المعلول
جزء من العلة التامة ايضا فلو كان الامكان جزءا من العلة التامة مع كونه صفة للمعلول ومعتبرا
فيه لم يلزم محذور وايضا لو كان الامكان من شرائط التاثير ولا وجود مؤثر باشتراط
امر في تاثيره وانت تعلم بان المعلول اذا كان مركبا يجمع اجزائه التي هي عينه تكون جزءا
من العلة التامة وبالجزء لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر بالعكس فاطلاق لفظ العلة عليها

لمعلولها لترتبها عليه وتأخرها عنه في الوجود فلذا اعني الغاية علة تامة العلية صح

غير صحيح اللهم الا ان يقال وذلك اصطلاح اخر وليس مبنيا على كونها علة بالمعنى المذكور اعني المحتاج
اليه فتامل ثم العلة التامة جميع ما يحتاج اليه الشيء ومن جملته عدم المانع فلو لم ان
يكون العلة التامة لشيء معدومة وتحصر ورده الغزالي الكل يتقدم الاجزاء وهو باطل لان امتناع — تأثيره
المعدوم في الموجود ضروري والغاية ليس انه اوله باب اثبات الصانع والجواب ان
المؤثر في الوجود هو الفاعل فقط وعدم المانع مما يتوقف تاثيره عليه وليس مؤثرا فيه
وهو به الفعل وان لم يجز ان يكون العدم مؤثرا في الوجود لكن يجوز ان يتوقف عليه تاثير المؤثر
في الوجود ولا امتناع في استناد المعلول الى فاعل موجود مؤثر مشروط في تاثيره باقترانه
بامر عدمية معه فلا يلزم تاثير المعدوم في الموجود ولا ينسد باب اثبات الصانع لان وجود
الممكن يحتاج الى مؤثر موجود وان كان يتوقف تاثيره على امور عدمية وقد يجاب بان عدم المانع
كاشف عن امر وجودي هو المحتاج اليه كعدم الباب المانع للدخول فانه كاشف عن وجود
فضاء له دوام يمكن الدخول فيه وكعدم العمود المانع لسقوط السقف فانه كاشف عن وجود
مسافة يمكن تحرك السقف فيها الا ان الشرط الوجودي بحال لا يعلم الا بلازمه العدمي فيعبر عنه بذلك
فيسبق الى الاوهام ان ذلك الامر العدمي هو المحتاج اليه ولا يخفى ان ذلك تكلف بل هو
خلاف الواقع لان ما عليه الشيء في وجوده اقوى مما يكون يجب وجوده فقط كالفاعل والشرط
والمادة والصورة فيجب ان يكون موجودا ومنه ما يجب عدمه فقط كالمانع فيجب ان يكون
معدوما واما ما يجب وجوده وعدمه معا كالمعد اولا وعدمه الطارئ على وجوده فيجب ان يوجد
اولا ثم يعدم واعترض على حصر العلل في الاربع بالشرط مثل الوضع كالنسبة للصانع والآلة
كالقدوم للنجار والمعاون كالمعين للنشار والوقت كالصيف الذي يصح الادم والوهن
الشيء يلبس بالغاية كالجوع للاكل وعدم المانع مثل زوال الرطوبة الاوراق وبالمعد مثل الحركة
في المسافة للوصول الى المقصد فان كلا منها علة لكونه محتاجا اليه وخارجا عن المعلول مع
انه ليس مما منه الشيء ولا لاجله الشيء فاجيب بانها بحسبه من تتمة العلل المادية لان القابل
انما يكون قابلا بالفعل بعدها وقد يجعل من تتمة العلل الفاعلية لان المراد بالفاعل هو المستقل
بانه عليه وانما يثبت ولا يكون كذلك الا باجتماع الشرائط وارتفاع الموانع ومنهم من جعل الادوات
من تتمة الفاعل وما عداها من تتمة المادة وربما يسلك ان المراد بالفاعل هو المستقل بالعلية
وبالمادة هو القابل بالفعل لكن لا دور ما يحتاج اليه المعلول ولا يصدق عليه انه جزء المعلول ولا

مانعة ولا مالا جله ولا معنى لهذه الحصرة الا في ما الا وجود شي يصدق عليه القسم ولا يصدق عليه
شي من الاقسام ويمكن توجيهه بان المراد ان المعلول يحتاج اولا الى ما يكمل والفاعل
بالاستقلال واحتياجه الى ما ذكر انما هو بواسطة احتياجه اليها فيكون بحث لا يذكر
من العلل الا بواسطة والمقسم هو علة الشي بلا واسطة قوله لكن يبقى شي وهو انه كان يجب
ان يجعل العلة التي تحقق حقيقته الغاية الفاعل لانهم قالوا ان الغاية مؤثرة في مؤثرية الفاعل ثم فسروا
الخارج عن الشي الى ما يكون مؤثرا في وجوده وهو الفاعل والى ما يكون مؤثرا في مؤثرية
المؤثر فيه وهو الغاية ومنهم من خصص القسمة وجعل هذه المذكورات شروطا وذلك انه قال
في تفصيل اقسام العلة ما يتوقف عليه وجود الشي اما جزء له او خارج عنه والثاني اما منه
الوجود او ما لاجله او لا هذا او ذاك فرع الاول يكون بوجوده موقوفا عليه وهو الشرط او
عدمه وهو المانع او كلاهما وهو المعد ومنهم من قال الجزء اما ان يكون جزءا عقليا وهو الجنس
والفصل او جزءا خارجيا وهو المادة والصورة ولا حاجة الى ذلك لان الكلام فيما يتوقف عليه
الوجود الخارجي وحيث يذكر لفظ العلة مطلقا يراد به الفاعل وقد يذكر البواقي باوصافها او
باسمائها فيقال العلة المادية جزء او ركن ويقال للمادية مادة وطينة ويقال للغاية غاية وطبيعة
وغرض فالفاعل مبدأ التأثير وعند وجوده بجميع جهات التأثير يجب وجود المعلول يعني
عند وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تأثيره ولتسمى علة مستقلة وتامة ايضا يجب وجود
المعلول والا لامتنع وجوده بعد في زمان وعدمه في زمان اخر فوجوده في ذلك
الزمان ان كان لامر لم يوجد في الزمان الاول فما فرضناه مستجمعا وان لم يكن لامر
لزم ترجح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح لان الترجيح الحاصل من الفاعل مشترك بين الزمانين
وبهذا يندفع ما يقال لم لا يجوز ان يكون هو الترجيح بلا مرجح من المختار وانه جائز عند بعضهم انما
المستحيل اتفاقا هو الترجح بلا مرجح لانا نفرض ان ارادته وعلمها لكونه من شرائط التأثير موجود
في الزمانين معا فلا يتصور منه ترجيح مخصوص باحد الزمانين فيكون وقوع الوجود في احدهما دون
الاخر ترجحا بلا مرجح وانه باطل بديهة واتفاقا كما ذكره ولا يجب مقارنة العدم اي لا يجب ان يكون
وجود العلة المستقلة مقارنا لعدم المعلول لما عرف من جواز استناد القديم الى المؤثر قوله
انت خبير بان المتبادر من هذه العبارة ان وجود العلة المستقلة يجوز ان يقارن عدم المعلول
لكن كيف يجوز وقد علمت انه يجب وجود المعلول عند وجود العلة المستقلة لامحال وجود

المعلول عند

المعلول عند وجود العلة اعم من ان يكون وجود العلة مقارنا لوجود المعلول او يكون مسبوقا
لانا نقول اذا وجد الفاعل بجميع ما يتوقف عليه تأثيره فاما ان يوجد المعلول مقارنا لوجود
فاعله او بعده بزمان فان كان الاول ثبت المدعى وان كان الثاني فلا شك ان هذا الزمان
منقسم ويمكن وجود المعلول في نصف اجزائه او لا يستحيل الا ان يوجد بعد تمام العلة ووجوده بعد
هذا الزمان مرجح فكانه قيل ليس مرجح بل يقول وجوده مقارنا لوجود الفاعل يمكن وجوده
بعد وجود فاعله ترجح بلا مرجح لانا نقول وجوده مقارنا لوجود الفاعل ترجيح بلا مرجح لامكان
وجوده بعده لانا نختار ان وجوده بعد وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تأثيره بزمان
مرجح بل يجب مقارنتهما ونعكس هذا يعني ان يكون وجوده مقارنا محالا وكيف نا فرضه غير معقول
فان حصل الترجيح هو المعاد بحسب الحادث الى القديم ثم خروجه عن الزمان قلنا من جملة ما
يتوقف عليه تأثير القديم في الحادث شرط حادث يقارن الاثر الحادث كتعلق الارادة
عند المتكلمين بالحركات والاوضاع عند الفلاسفة فيكون القديم هو الزمان لذوات الفاعل فلا يلزم
فيه الانفكاك الفاعل المستجمع لجميع جهات التأثير فان حصل الضرورة قاضية بان ايجاد العلة
لا يكون الا بعد وجودها ووجود المعلول انما هو تقارن للايجاد واوضحا فرعه فيكون متأخرا عن
وجود العلة قلنا كونه الا بعد وجود العلة المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه التأثير بعدية زمانية
ثم ولا يجوز بقاء المعلول بعده اي بعد الفاعل يعني اذا انعدم الفاعل يجب انعدام المعلول
وهذا الحكم مشترك بين الفاعل وسائر العلل الا فيما عدا المعد من المادة والصورة والشرط
وعدم المانع وذلك بهذا ثابت بجزئه وان جاز في المعد اما المادة والصورة فلا يبعد فان
المعلول لا يبقى بعد ابطال شي من العلل به فيفنى الجزء بديهة وذلك الفاعل والشرط وعدم المانع
فلانه لو بقي المعلول بعده لاتى الامكان مستحق في جميع الازمنة وجب ان يحتمل وجوده
هو كان حاجة الى المؤثر في جميع الازمنة فيكون المعلول في جميع الاوقات محتاجا الى ذات
المؤثر وما يتوقف عليه تأثيره من وجود الشرط وعدم المانع فاذا زال شي منها في وقت
فقد زال ما يحتاج اليه وجود المعلول في ذلك الوقت فيزول وجوده القاهرة لامتناع تحقق
المحتاج مع فقد المحتاج اليه والا لم يكن محتاجا اليه واما المعد فلان احتياج المعلول اليه
حيث عدمه الطاري على وجوده فبعد عدمه الطاري يتحقق تمام العلة فلا يكون زوال المعد
مقتضيا لزوال المعلول بل مقتضيا الى وجوده فان قلت على ما ذكرت يجب انعدام المعد

حال وجود المعلول وعبارة المص تدل على عدم الوجوب قلت لعل اراده بالجواز الامكان العام
ولا منافاة بينه وبين الوجوب وانما اختار لفظ الجواز رعاية لما في الاجوبة الاخر قيل
اقول فيه نظر لان هذا الكلام انما يصح ان لو قال يجوز انعدام المعد حال وجود المعلول
وليس كذلك بل انما يستفيد هذا الجواب جواز بقاء المعلول بعد المعد حتى لو قال بدل قوله
وان جاز فني المعد وان وجب فني المعد يعني وان وجب بقاء المعلول بعد المعد لا يستفيد ذلك
الشي بعينه نعم لو قال يجب وجود المعلول بعد المعد لان العلة انما تتم بانعدامه لكان
حق العبارة ان يقول وان وجب فني المعد وفني وان جاز لكان الجواب ما ذكره وزعم بعضهم
ان المعد البعيد يجب انعدامه لتحصيل المعد القريب فلا يجوز ان يجامع وجود المعلول بخلاف
المعد القريب فانه يجوز ان يجامعه والصواب ان المعد سواء كان قريبا او بعيدا لا يجوز ان
يجامع المعلول لان المعد ملزوم لاستعداد وجود المعلول على تفاوت مراتب الاستعدادات
وشي من مراتبها لا يجوز ان يجامع وجوده بالفعل لان الاستعداد هو القوة المنافية للفعل
فكما انه ممتنع فكذلك لا يجوز ان يجامعه وتعرض بان هذا الدليل يوجب احتياج المعلول في جميع
اوقاته الى علة ما لا الى العلة الموجدة له اولا حتى يضر بانعدامها ومن الجائز ان يكون لمعلول
واحد علتان مستقلتان على البدل فاذا وجدت احديهما ثم انعدمت توجد الاخرى في زمان
انعدام الاولى فيوجد المعلول فلا يلزم من انعدامها انعدام علته المستقلة والبرهان انما قام
على امتناع اجتماع علتين معا لا على البدل وكذا لا يلزم من عدم الشرط عدم المعلول لجواز ان
يقوم مقامه شرط اخر واجيب بانه لا استحالة في ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان
على سبيل البدل منشا الامتناع ان يكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت هي ابتداء
وجد ذلك المعلول الشخصي واما ان يوجد احدى تينك العلتين فيوجد المعلول ثم ينعدم هذه
العلة ويوجد الاخرى فهو مستحيل لان المعلول الشخصي ان انعدم بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد
الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا له بالاولى ولا تكون
الاخرى علة مستقلة ولا ان يكون مفيدا للمعلول اصل الوجود لاستحالة تحصيل الحاصل
ولا يمكن ان يقال انما يفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى اذ يلزم ان لا يكون علة
مستقلة والمقدر خلافه فظهر ان المستقلتين المذكورتين يجب ان يكونا بحيث اذا وجدت
احديهما استحال وجود الاخرى بعدها وان امكن ان يوجد بدل الاولى ابتداء قلت

ماذكره

ما ذكره انما يتم في المعد والعلة الفاعلية اذ لا بد لكل واحد من العلتين من تأثير دون تعدد الشرط
مع وحدة الفاعل اذ يجوز ان يتوقف تأثيره على احدهما لا بعينه قلت اذا توقف تأثيره
على احدهما لا بعينه لكن خصوص شي منهما شرطا مطلقا وفي الشرط وان توقف تأثيره على احدهما
بخصوصه فزال بزواله ويكون التأثير المشروط بخصوصية الاخر تأثيرا اخر وتم ما ذكره بعينه
وكذا الحال في عدم المانع من التأثير فانه اذا كان المانع من التأثير فانه اذا كان المانع مركبا
من امرين فلا انتفى ايهما كان الاحدهما لا بعينه فلا تعدد في عدم المانع واذا كان التأثير متوقفا
على خصوصية احد العدمين فزال بزوال ذلك العدم يكون التأثير المتوقف على خصوصية احد
العدمين زائل بزوال ذلك العدم ويكون التأثير المتوقف على خصوصية العدم الاخر تأثيرا اخر حتى
كلامه اقول فيه نظر اما اولا فلانا نختار ان المعلول لم ينعدم بانعدام العلة الاولى بل انه
انعدام العلة الاولى وجد علة ثانية كاستمرار وجود المعلول بعد السبب قوله وان لم ينعدم
كان اصل الوجود حاصلا له قلت ان اراد باصل الوجود الوجود الحاصل للمعلول في الزمان
السابق فنختار ان العلة الثانية لا يفيده ولا يستلزم ذلك عدم استقلالها لا يقتضي ذلك وان اراد باصل الوجود
نفس الوجود اعم من ان يكون في الزمان السابق او غيره فنختار انها تفيد وجود المعلول
ولكن في الزمان الذي هو زمان وجود العلة الثانية ولا يلزم تحصيل الحاصل فتم ما في وجود
المعلول في زمان وجود العلة الثانية الذي هو اثر العلة الثانية غير الوجود في الزمان السابق
الذي هو اثر العلة الاولى لا يقال فحينئذ يكون فائدة العلة الثانية وجود المعلول في الزمان
الثاني بل استمرار وجوده ولا معنى للبقاء الا هذا فالعلة الثانية تفيد بقاء وجود المعلول
الحاصل بالعلة الاولى فلم يكن مستقلا لانا نقول العلة الثانية تفيد نفس الوجود ومن ضرورته
ان يكون في الزمان الثاني او الاول لكن لما وجدت العلة الثانية في آن انعدام العلة الاولى
بحيث لم يتخلل بين زمان وجودي العلتين زمان لزم استمرار وجود المعلول وصار بقاء
وذلك لا ينافي استقلال العلة واما ثانيا فلانا نقول يجوز ان يكون لمعلول واحد علتان
يفيد احديهما اصل الوجود وفي آن انعدامه توجد علة اخرى تفيد الوجود الحاصل بالعلة الاولى
قوله يلزم ان لا يكون العلة الاخرى مستقلة قلنا لا نسلم كونها مستقلة اذ المطلوب اثبات
جواز بقاء المعلول بعد انعدام العلة باي وجه كان واما ثالثا فلان هذا الدليل مبني على
امتناع اعادة المعدوم وذلك لم يثبت كما عرفت لكنه لو قال بدل قوله ان انعدام

بانعدام الاول ثم وجد بايجاد ثانيه لزم اعادة المعدوم ان عدم بانعدام الاول ثبت
ما ادعينا سقط عنه هذا الاعتراض واما ثانيا فلان قوله اذا توقف تأثيره على احدهما
لا بعينه لم يكن لخصوص شئ منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وان توقف تأثيره على احدهما
بخصوصه زال بزواله ويكون التأثير المشروط بخصوصية الآخر تأثيرا آخر فلم لا يجوز
ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان مطلق وقد سبق انه لا استحالة في ان يكون لواحد
شخصي علتان مستقلتان مطلق على سبيل البدل ممتنعا الاجتماع بان يكون كل واحدة منهما
بحيث لو وجدت هي ابتداء اوجدت ذلك المعلول الشخصي فانا نقول وجود المعلول اما ان
يتوقف على احديهما لا بعينها فلا يكون لخصوص شئ منهما علة فلا تعدد في العلة واما ان يتوقف
على احديهما بخصوصها فيمتنع ان يوجد المعلول الا بوجودها فلا يكون الاخرى علة له
والحل منع المقدمة القائلة اذا لم يكن لخصوص شئ منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وما
يقال من ان البناء يبقى بعد البناء فالمعلول حتى يبقى بعد علته فمدفوع بان السبب الحقيقي لبقائه
علة حقيقية وكذلك ما يقال لا شك ان الاب له مدخل في وجود الابن فهو اما فاعل او جزء
او شرط له مع ان الابن يبقى بعد الاب وكذا النار علة فاعلية او شرط لسخونة الماء
المسخن بها مع ان السخونة تبقى بعد انطفائها او غيبته عنه لان المعلول لا يجوز ان يبقى بعد
العلة فان الاب بارادة مخصوصة وحركة مخصوصة علة فاعلية او شرط لتحريك الآلة وحركة
المني وحركة المني علة معدة لحصوله في الرحم ثم حصوله فيه زمانا مع امور تجدد هناك
علة لاستعداده لقبول الصورة الانسانية فيفيض عليه تلك الصورة من المبدأ الفياض
فتقرر به ان بقاءه انما هو علة او جزء لا الاب فلذلك جاز بقاؤه بعده وكذلك
النار بحرارتها لها علة مادية لقبول السخونة فيفيض السخونة عليها من المبدأ ومع وحدة
المعلول الفاعل اذا كان واحدا في ذاته ولم يكن له صفة ولم يكن فعله مشروطا بامر لم يجز
عند الحكماء ان يصدر عنه اكثر من واحد خلافا للاكثر المتكلمين وقد يتوهم ان عدم جواز
ذلك في الموجب بالذات وجوازه في الفاعل المختار كلاهما متفق عليه وانما النزاع
بينهم في ان المبدأ الاول موجب او مختار والحق ان الفاعل المختار اذا تعددت ارادته وتعلقها
على مذهب المتكلمين كان الفاعل جاز ان يصدر عنه كثرة باعتبار تعدد ارادته وتعلقها
فلا يكون واحدا من كل الوجوه فان تعدد ان لا يكون فيه تعدد بوجه ما كان داخلا فيه و

ومنها انه عارض ايضا احتج الحكماء بوجوه الاول لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين كانت
مصدرية هذا غير مصدرية ذاك فان كان كل منهما نفس الواحد الحقيقي كان للامر الواحد
حقيقتان مختلفتان وان دخل في واحد منهما لزم تركبه فلم يكن واحدا ما فرضناه واحدا
وان خرجا او خرج احدهما وكان الآخر عينا لزم التسلسل في الخارج لان المصدرية الخارجة
لا يمكن ان تستند الى غير الواحد الحقيقي والا لم يكن هو وحده مصدرا او العلة وحدها فيكون
الواحد الحقيقي مصدرا لتلك المصدرية وينتقل الكلام الى مصدرية المصدرية حتى يتسلسل واجيب
تارة بالنقض وتقريره انه لو تم هذا الدليل لزم منه فانا نقول لو صدر عن الواحد الحقيقي
شيء فمصدريته لذلك الشيء امر مغاير له لكونه نسبة بينه وبين غيره فهو اما داخل فيه ولزم
تركبه وخارج عنه معلول له لا محالة فينتقل الكلام الى مصدريتها حتى يلزم التسلسل او قوله
كان الصادر هناك شيئين احدهما ذلك الشيء الصادر عن الواحد والثاني مصدريته
لذلك الشيء لا شيء واحد وهو خلاف ما ادعيتم من ان المعلول ... والحل تارة
بالحل وهو ان المصدرية امر اعتباري لا يستدعي مصدرا قيل لا بد ان يكون للعلة خصوصية
مع المعلول باعتبارها يصدر عنها معلولها المعين لا يكون لها تلك الخصوصية مع غيره اذ
لولا ذلك لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول اولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور صدوره
عنها فاذا فرضنا مثلا ان الماء يصدر عنه البرودة فلا بد ان يكون له مع البرودة
خصوصية لا يكون له مع غيرها وبحسب ذلك يمتنع صدور البرودة عنه دون الحرارة وغيرها
وتلك الخصوصية هي المصدرية فيكون موجودا قطعا ومتقدما على المعلول حتى يعبر
عن تلك الخصوصية بالمصدرية تارة وبالمصدرية اخرى ويكون العلة بحيث يجب عنها المعلول
مرة ثالثة وذلك لضيق العبارة عما هو المقصود في هذا المقام حتى ان الخصوصية ايضا
يتجه عليه الاشكال بناء اضافية لكن لم يقصد بها مفهومها الاضافي بل اريد بها الخصوص
لذاته باطلا وتعلق ما حقه من الجعل المخصوص لا يكون له ذلك مع غيره والصحيح اطلاق
هذه الالفاظ على ذلك المعنى المراد بطريق التجوز حالا يجري فيه النقض وهو ظاهر والنقض ايضا
فان المعلول اذا كان واحدا يكون المصدرية بالمعنى المذكور عين ذات المصدر بخلاف ما اذا
تعدد المعلول فانه يتحقق هناك مصدريتان متغايرتان لا يمكن ان يكون كلتاهما عين
ذات المصدر لامتناع الاتحاد ولا ان يكون واحدة منهما داخلا فيه فيلزم ان يكون احدهما لا اقل خارجا

معلولاته وتم الكلام ح واعترض عليه بانا لا نم لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة من جميع الجهات
خصوصية لها مع امور متعددة مشاركة في جهة او غير مشاركة فيها فلا يكون تلك الخصوصية
لها مع غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور بأسرها لا بعضها دون بعض ولو سلم انه لا بد
من خصوصية مع كل صادر معين فلا نم انها موجودة ولم لا يجوز ان يكون تلك الخصوصية في المصدر
حكمية موجودة فيكفي فيها ان اراد بالمصدر ان علة فلا نم ان الخصوصية المذكورة يجب ان
تكون في نفسه فاعلة حتى يلزم وجودها لجواز ان يكون فاعل واحد مع امر عدمي له خصوصية
مع معلول معين ومع امر عدمي اخر له خصوصية مع معلول اخر فلا يكون الخصوصية الا للفاعل
بل المجموع الماخوذ منه ومن غيره وان اراد بالمصدر ما له مدخل في الصدور فسلمنا ان الخصوصية
معه لكن لا نم ان المصدر بهذا المعنى يجب ان يكون موجودا لانه اثبات المتعدد ليس
متوقفا على وجود الخصوصية بل يكفيه تعددهما على المعلول اذ يلزم ح تكثر في الواحد الحقيقي
ولو بالاعتبار لانا نقول لو وجب تعدد الامر العدمية لكثرة في الواحد الحقيقي لزم ان لا يمكن
سلب اشياء كثيرة عن شيء واحد من جميع الوجوه لاستلزامها تكثرا فيه لكنه باطل لان جميع ما
يباينه مسلوب عنه بالضرورة وما قال بعضهم ان سلب شيء عن شيء امر عقلي لا يتحقق في العقل الا
بعد تعقل المسلوب والمسلوب عنه بتعدد ماته ولا يمكن ثبوت المسلوب عنه وحده فلا يكون
الواحد الحقيقي من حيث هو واحد حقيقي مسلوبا عنه اشياء كثيرة مدفوع بان الواحد الحقيقي
كالواجب تعالى متصف في حد ذاته في الخارج بالسلوب والاضافات وان لم يكن هي
متحققة في الخارج ولا يتوقف ذلك الاتصاف على تعقل السلوب عنه والمسلوب وانما المتوقف
على تعقلها هو العلم بالاتصاف لا نفس الاتصاف الثاني لو جاز صدور الكثير عن الواحد
لما كان تعدد الاثر مستلزما لتعدد المؤثر فلم يصح الاستدلال منه عليه لكن مثل هذا الاستدلال
مركوز في العقول فانا اذا راينا الماء قد يوجب البرودة وقد يوجب السخونة قطعنا ان طبيعة
الماء فظهر انه كلما تعدد المعلول تعدد العلة وينعكس بعكس النقيض الى انه كلما اتحدت
العلة اتحد المعلول وهو المط والجواب ان الاستدلال على تغاير طبيعتي الماء والنار
انما هو بالتخلف لا بالتعدد فانا لما راينا نارا ولا يوجد معها كان مع الماء وراينا ماء ولا
معه كان مع النار علمنا بتخلف اثر كل منهما عن الاخر انهما مختلفان ولو راينا نارا
متعددة بالكيفية لم يمكن الاستدلال بها على تعدد المؤثر بل هذا هو المتنازع فيه الثالث

ولكان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين كا و ب كان مصدرا لا ولما ليس ا لان ما ليس ا
يلزم اجتماع النقيضين والجواب ان نقيض صدور ا هو عدم صدور ا لا صدور لا ا حتى صدور
ب وهذا الوجه كتبه ابن سينا الى بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا المطلب قال الامام العجب
ممن افنى عمره في المنطق ليصير عند النظر ثم يهمل في مثل هذا المطلب الاعلى حتى يقع في غلط
يضحك منه الصبيان ثم تعرض الكثرة باعتبار كثرة الاضافات اشارة الى جواب استدلال
المتكلمين وهو انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن المعلول الاول الا واحد وهو
الثاني وعنه واحد وهو الثالث ولزم ان يكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم في كل موجودين
فرضنا ان يكون احدهما علة للاخر او الاخر معلولا له بوسط او بغير وسط وهذا باطل ضرورة وتقرير
الجواب ان ذلك لازم لو لم يكن في المعلول الاول مع وحدته كثرة بحسب الجهات والاعتبارات
فان له وجودا ووجوبا بالغير وامكانا لذاته فيصدر عنه بحسب كل جهة من تلك الجهات امر
اخر واعترض الامام بان هذه كلها اعتبارات عقلية لا تصلح علة للاعيان الخارجية ولما كان
جواب هذا ظاهرا وهو انها ليست عللا مستقلة بل شروطا وحيثيات تختلف بها
احوال العلة الموجودة اعرض عنه ولكن مثل هذه الكثرة في ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات
الكثيرة فذات الواجب تعالى تصلح ان تكون مبدأ للممكنات باعتبار ما له من كثرة السلوب
والاضافات من غير ان يكون بعض معلولاته واسطة في ذلك ولكم ان الصادر الاول ليس
الا واحدا والحق ان السلوب والاضافات لا تثبت الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها دخل في
ثبوت الغير لزم الدور واعترض بان ثبوتها لا يتوقف على ثبوت الغير بل تعقلها موقوف على تعقل
الغير كما مر فلا دور والاولى ان السلب شيء عن شيء لا يتوقف على تحقق شيء من الطرفين واما
الاضافة فمن حيث هي لا يعقل تحققها الا بعد تحققهما والعمدة في شرح الاشارات قد بين كيفية
تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد بوجه افرحت قال اذا فرضنا مبدأ
اول وليكن ا وصدر عنه شيء واحد وليكن ب فهو في اول مراتب معلولاته ثم يمكن ان
يصدر عن ا بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب وحده شيء وليكن د فيكون في ثانية
المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الاخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى ا شيء
اخر صار في ثانية المراتب ثلاثة اشياء ثم ان جاز ان يصدر عن ا بتوسط ج وحده شيء
وبتوسط د وحده ثان وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د

خامس ا بزسط ب ج ب د معا سادس وطن ب متوسط ج سابع و متوسط د ثامن مرتبطا
د ج معا تاسع وطن ث وحده عاشر وطن د وحده حادی عشر وطن ج د معا ثانی عشر
ويكون هذه كلها في مرتبة الواجب ولو جوزنا ان لصدر عن ب فقط الى ما يوجد شئ اعتبره
الترتب الى المرتبات التي يكون فوق واحدة صادرة في هذه المرتبة اعني فاعتبرها ثم اذا
جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا تحصى عددها في مرتبة واحدة لا الى ما لا نهاية له فكذا
يمكن ان لصدر الاشياء الكثيرة في مرتبة واحدة عن مبدء واحد اي شيء كلا منه وعلى هذا الوجه يكون
للكثرة امور موجودة لا اعتبارية كما في الوجه الاول ومع ذلك لا يكون الصادر عن الواحد الا واحد
فلا يرد على هذا الوجه الاعتراض المورد على الوجه الاول وهذا الحكم منعكس على نفسه وفي التوضيح
الوجه لا ينعكس يعني ان الواحد لا يجوز ان يكون معلولا لعلتين مستقلتين كل منهما بالارادة
خلافا لبعض المعتزلة وذلك لوجهين الاول انه حينئذ يحتاج الى كل من العلتين لكونها علة ويستغني
عن كل منهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية الثاني انه لو توقف على كل منهما لم يكن شيء منهما علة
مستقلة بل جزء علة لان معنى استقلال العلة ان لا يتوقف المعلول الى شيء اخر وان توقف على احدهما
فقط كانت هي العلة دون الاخرى وان لم يتوقف على شيء منهما لم يكن شيء منهما علة وهذا كلام في
الواحد بالشخص فانه لا يمتنع حصوله بالمستقلتين على البدل بمعنى ان يقع بعض افراده بهذه وبعضها
بتلك فيكون المحتاج الى كل منهما امرا مغايرا لما هو المحتاج الى الاخرى ومع ذلك لا يلزم احتياج شيء الى
شيء واستغنائه عنه بعينه واورد الامام ان المعلول النوعي ان احتاج لذاته الى العلة المعينة
امتنع استناده الى غيرها وهو ظ وان لم يحتج كان غنيا عنها لذاته فلا يعرض له الاحتياج
اليها فاجاب بانه لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته الى العلة المعينة استغنائه عن المطلقة
بل يجوز ان يحتاج لذاته الى علة ما ويكون الاستناد الى العلة المعينة لا من جهة المعلول بل من
جهة تلك العلة المعينة فان ماهية العلية من جانب المعلول وتعين العلة من جانب العلة واعترض
صاحب المواقف بانه ينافي ما ذكرناه من احتياج المعلول الى علة ما كيف يكون التعين من جانب العلة
الشر بالعلة احتياج المعلول الى العلة المعينة ضرورة حتى جاز الى علة ما لا يعينها فيجوز ان يكون
الواحد بالشخص معلولا لعلتين مستقلتين بان يحتاج الى كل منهما بعينه ليلزم المحال بل الى احدهما
احدهما لا بعينه الذي لا ينافي الاحتياج كما هو شان المعلول النوعي والحاصل انه لا يجوز ان يكون
الاستناد الى علة معينة ناشيا عن المعينة العلة المعينة دون احتياج المعلول الى تلك المعينة

جاز ان

جاز ان يكون الواحد الشخصي معلولا لعلتين مستقلتين ولا يكون محتاجا الى شيء منهما بعينه
لزم منه احتياجه كونه محتاجا ومستغنيا بالنسبة الى كل واحدة منهما بل يكون محتاجا الى احدهما
وهذا الاحتياج لا ينافي الاستغناء لا بعينها اذا اجتمعت تلزم الاستغناء عن خصوصية كل منهما لا عن
مفهوم احدهما الذي هو اعم منها فطريق الدليل الاول واما ما عطف الى ما ذكرنا في الدليل لشقا
رابعا وهو ان يتوقف المعلول على احد العلتين لا بعينها فلا يلزم شيء من المحذورات المذكورة
في الدليل الثاني ملازم هو ايضا اولك ان المعلول الشخصي اذا احتاج الى علتين مستقلتين تعين
كل واحد منهما احتياج المعلول الا اذا اجتمعتا على مقدمة مان انتفى العلة عن بذاتها العلة احتاج
الى كل واحد منهما بعينها وهذا ما ذكرنا في القدر اذ اذا لم يكتف بل تواردتا على سبيل البدل اما استواء
او على سبيل التشاقف لا يلزم محذور وانما المستبقى لعلية اي منهما وجود كل واحدة منهما انما
الموجود فقط دون الى الا بوجد تعداد او تعدد ثم الذي ذكرنا هو الحق ان الطبيعة النوعية
لا احتياج لها الى العلة ولكن استغنائه عنها ايضا لان انما يكون للوجود الخارجي فان استغناء
شيء عن العلة معناه انه يوجد بدونها واحتياجه اليها ان لا يوجد بدونها فلا يكون موجودا الا
يتصف بشيء منهما والطبيعة لا وجود لها في الخارج انما هو الوجود فيه الشئ فيهما وقول المص
الواحد بالنوع يكون له علل متعددة ليس معناه ان الطبيعة النوعية الواحدة يكون لها علل
متعددة بل ان تقع بعضها بهذه وبعضها بتلك والسادس اي العلية والمعلولية من المقولات
المعقولات الاول لا الثانية انهما من الامور الاعتبارية ولا الترتيب والسابع انهما من المعروضة
الثانية والثامن عليهما يعرض التباعد التضايف وقد يكون في الشيء الواحد بجهتين
الى الامرين يعني قد يكون الشيء علة لامر ومعلولا لامر اخر كالعلل المتوسطة ولا يجوز كون
اي العلة والمعلول فيهما اي في العلية والمعلولية اي لا يكون العلة معلولا لمعلولها بواسطة
او بغيره ولا المعلول علة لعلته كذلك وهذا المعنى في الدور وهذا هو الذي يقال له الدور
ولم يذكر دليلا على بطلانه كما استدل على بطلان التسلسل لكونه بديهيا كما ذهب اليه الامام
الرازي ويستدل بان العلة متقدمة على المعلول فلو كان الشيء علة لعلته لكان متقدما على علته
المتقدمة عليه فلزم تقدمه على نفسه بمرتبتين واعترض عليه الامام بانه لا يجب تقدمها بالزمان
بل بالذات في قولنا معنى التقدم بالذات ان وفيه تأمل لزم تقدم الشيء
على علته جارية مجرى قولك لزم عليه الشيء لعلته وهو من التأثير بحسب المعنى وان كان

اي معناه ان افراده التي هي الحصة بالنوع يكون لها علل متعددة
ع

بما قاله في الحفظ وان كان معنى التقدم امرا واحدا المذكور للانه من تصويرا ولا ثم تقريره باقامة
الدليل ثانيا فانا من ذكره البحث في المقاصد اذ لا يقصد هناك للتقدم معنى سوى العلية ولكن
سلمنا ان لا معنى له سوى ذلك الا ان ذلك القدر ثابت للعلة قال فالاولى ان يقال كل واحد
منهما على تقدير الدور مفتقر الى الاخر المفتقر اليه اي ذلك الواحد فيلزم افتقار كل
واحد منهما على تقدير الدور الى نفسه وذلك ممتنع اذ الافتقار نسبة لا تتصور الا بين الشيئين
ثم قال والاقوى ان يقال النسبة المفتقر اليها المفتقر بالوجوب لان العلة المعينة يستلزم وجودها
معينا ونسبة المفتقر الى المفتقر اليه بالامكان لان المعلول المعين لا يستلزم علة معينة بل يستلزم
علة ما وهما معنى الوجوب والامكان متنافيان وها هنا كلام وهو اقوى من ذلك الاول لان
تحقق النسبة يكفيه التغاير الاعتباري والاولى ان يترك لانه جاز ان يكون الكلام بالنسبة
جهتين فيتنافيان منهما لشيئان مختلفان في الوجوب والامكان والجواب عن الثانية اذ اول حصلت
الجهة لا يكون فيه ما يكفي للبعد من ابطال الاشكال وانه ابطال الدور ولا دور الا مع اتحاد الجهة
ليس الشيء لان الدور هو ان يكون الشيء مفتقرا او محتاجا اليه كلاهما من جهة واحدة وبعد تحقق
الدور يكون الشيء مفتقرا او محتاجا اليه من جهة واحدة ولا يتوقع في ذلك ان يترتب على كونه
مفتقرا ... لذلك الشيء وعلى كونه مفتقرا اليه ... فيه له مغايرة للاول كان يكون البعد
كان ... الشيئين ... كونه مفتقرا ... الاخرى هو كونه مفتقرا اليه وافترض عليه
الشارح ... بان اراد بالافتقار في الدليل المرضي عنده امتناع الانفكاك مطلقا
... كما لا افتقار بهذا المعنى ... لجواز ان يمتنع انفكاك كل من الشيئين عن الاخر
ولا امتناع في ذلك بل هو واقع بين المتلازمين وليس ... تعاكس هذا المعنى بين العلة
والمعلول الا امتناع الانفكاك كل واحد منهما عن نفسه ولا محذور فيه وان اراد بالافتقار
امتناع الانفكاك مع ... الاخر من المفتقر اليه في ... ما ... في ...
في التقدم بعينه اذ لا يتعقل ... اذ اردت ... المعلول بمعنى المعلولية كان ... كل واحد منهما
على تقدير الدور مفتقرا الى الاخر بمنزلة وذلك كل منهما معلول الاخر وهذا هو عين المتنازع
فيه وان اردت به معنى اخر فلا بد من التصوير والتقرير فالشبهة مشترك من الدليلين المردود
والمرضي اولا والجواب ... السبب ان كان ... العلة والمعلول ترتبا كذلك ... ان
يقال كانت العلة فكان المعلول ... كانت المعلول ... كان العلة لا يمكن في ... ان يقال

ذلك

... اليه ... الا ... ان يقال ... اليه ما العرض ... هناك معنى ...
المعلول على العلة بالفاء ويمتنع العكس وهذا المعنى ثابت له بالنسبة الى العلة لكونه علة ومفتقرا
ومحتاجا ومفتقرا اليه ومتوقفا عليه وبالنسبة الى المعلول لكونه معلولا ومحتاجا ومفتقرا
اليه ومتوقفا عليه وبالنسبة الى المعلول لكونه معلولا فحاصل الاستدلال انه لو كان الشيء علة لنفسه
لزم كونه علة لنفسه ومتقدما اولى لزم التقدم الشيء على نفسه ومتأخرا اخرى لزم افتقاره الى
نفسه وذلك بديهي الضرورة فان قيل الدور لازم ... وجه الاحتياج الى الشيء لا
يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشيء لان العلة القريبة للشيء كافية في تحققه وان لم يوجد البعيدة ولا
يلزم ... الشيء عن العلة القريبة ... انه يجوز ان يكون شيئان محتاج كل منهما علة لوجود الاخر
... الاخر ... علة لوجود الاخر ... الاول ... اللازم ...
... لان العلة القريبة لا ... العلة البعيدة لان العلة البعيدة علة في العلة القريبة
فلو وجدت ... لزم وجود المعلول مع عدم علته القريبة وبطلانه ظاهر ولان يكون ... الشيء
علة ... وجود ... انه ظاهر البطلان لانا نعلم بالضرورة ان العلة الموجبة لا بد ان يكون
موجودة قبل وجود معلولها ... الدور ... الشيء على نفسه ولا ترتبه
... ان ... سلسلة واحدة الى غير النهاية لان كل واحد منها اي من تلك السلسلة ممتنع الحصول
بدون علة واجبة وذلك لكونه ممكنا ... ولا يوجد ... لا يحتاج الى علة ...
... وذلك لوجوب تقدم العلة بالوجود والوجوب على المعلول لكن الواجب ... ممتنع ايضا
... لحصول ... لكونه ممكنا ... علة واجبة ... فلا ... الموجودات في الخارج ...
... منها ... وجود علة واجبة لذاته ... طرف السلسلة ... فهو ... ان ...
سلسلة الممكنات الى غير النهاية ... كل منها ... ولا يوجد ... الا ... الواجب
لذاته ... انه لا بد من وجود علة واحدة ... ومن جملة ... منها ...
... وجملة ... منها ... برهان التطبيق ...
تقريره انه لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية ... من ...
معلول معين ... والاخرى من المعلول الذي ... العلة التي ...
مطلق من الجملة التي ... منها ... الاخرى التي ... منها ... الاحاد ...
طبق الجزء الاول ... على الجزء الاول من الاخرى وكذلك ... الثاني على الجزء الثاني

وهلم جرا فان وقع بازاء كل جزء من الزائدة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وان
لم يقع فلا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من الزائدة لا يكون بازائه جزء من الناقصة لزم تناهي الناقصة
بالضرورة والزائدة لا تزيد على الناقصة الا بقدر متناه فيلزم تناهيها ايضا ضرورة ان الزائد
على المتناهي بقدر متناه متناه والعرض انا نكتفي بان يقع بازاء كل جزء من الزائدة جزء من الناقصة
ولا نلتزم ان يقع بازائه فان ذلك لا يكون [illegible] وايضا الاحتمال انما
لزم من المجموع الذي هو الاشياء الغير المتناهية العلل والمعلولات ومن فصل عدد متناه منها حتى يحصل جملة اخرى
ومن توهم انطباق احديهما على الاخرى على الوجه المخصوص فيكون المجموع محالا ولا يلزم من
ذلك استحالة شيء من اجزائه فان المجموع [illegible] وكل واحد من جزئيه ممكن في نفسه
وايضا فالدليل منقوض بالاعداد وبالحوادث التي لا اول لها [illegible]
عند القائلين بالتطبيق مع ان المجموع [illegible] عن الاول [illegible]
جملتين اما [illegible] بالزيادة والنقصان وان الناقصة [illegible] الانقطاع
وعن الثاني بانه لو كان المجموع محالا لا بد ان يكون شيء من اجزائه او اجتماعها محالا [illegible]
نعم بالضرورة [illegible] ليس محالا ومن النقض بالاعداد بانها من الاعتبارات
العقلية ولا يجري فيها الوجود ومن الحوادث [illegible] المتفق [illegible]
انه في الامور المتعاقبة الوجود كالحركات الفلكية والتي توجد معا لكن لا ترتيب بينها كالنفوس
الناطقة بان المتكلمين مجمعون على استحالة لا تناهيها [illegible] برهان التطبيق [illegible]
[illegible] في مبحث حدوث العالم واما الحكماء المشترطون في الاستحالة [illegible]
في الوجود والترتيب بينهما فهم يقولون اذا كانت الاحاد موجودة معا بالفعل وكان بينهما ترتيب
[illegible] فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخرى كان الثاني بازاء
الثاني وهكذا فتم التطبيق [illegible] واذا لم تكن موجودة في الخارج [illegible] لم يتصور ان يقع
[illegible] واحد منها بازاء الاخرى ليس في الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان
اصلا وليس في الوجود الذهني [illegible] لاستحالة وجودها مفصلة في الذهن [illegible] المعلوم انه
لا يتصور وقوع احاد احدى الجملتين بازاء احاد الاخرى الا اذا كانت موجودة معا في
الخارج او في الذهن وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الاحاد موجودة معا ولم يكن بينها ترتيب
[illegible] اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول وكون الثاني بازاء الثاني ان يكون الثالث بازاء

الثالث وهكذا

الثالث وهكذا الى ان يقع احاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى لكن العقل لا يقدر
على استحضار ما لا نهاية له مفصلا لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك التطبيق ويلاحظ
[illegible] بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل [illegible] التطبيق من
جملتين [illegible] على الاستواء ومن [illegible] في الاول اذا طبقت طرف احد الجملتين
على طرف الاخر كان ذلك كافيا في وقوع كل جزء من احديهما بازاء جزء من الثانية وليس الحال في
[illegible] بل لا بد في التطبيق من اعتبار تفاصيلها [illegible] ولا يمكن ذلك الا في وقوع
كل واحد من احاد الجملة الناقصة بازاء واحد من احاد الجملة الزائدة اذا كانت [illegible]
معا من الامور الممكنة فان الممكن بين احاده ما ترتيب والعقل [illegible] ذلك الممكن وايضا
حتى يظهر [illegible] لما لاحظ احاده مفصلة [illegible] وقوع
هذا الممكن ملاحظة اجمالا فيكون التطبيق [illegible] على ان الامور الغير المتناهية الموجودة [illegible]
[illegible] سواء كان بينها ترتيب اولا ولان التطبيق باعتبار النسبتين بحيث يتعدد كل واحد
منها باعتبار [illegible] زيادة احد النسبتين على الاخرى من حيث
السبق برهان اخر على استحالة [illegible] انا نفرض السلسلة المفروضة اذا
كان [illegible] في جانب العلل [illegible] جانب المعلولات [illegible] كل واحد
الاحاد التي فوقه على تقدير الاول او تحته على تقدير الثاني متعددا باعتبار وصفي العلية
والمعلولية [illegible]
احد بها العلل والاخرى المعلولات فيلزم عند التطبيق [illegible] زيادة وصف العلية على التقدير الاول
[illegible] وصف المعلولية على التقدير الثاني [illegible] لكل علة على تقدير
الاول لا ينطبق [illegible] المعلول [illegible]
عليها بمرتبة [illegible] ذلك المعلول [illegible]
المعلولية [illegible] الاعتبار [illegible]
فاذا انطبقت [illegible] المعلولات [illegible] كانت هناك علة
متقدمة على جميع المعلولات [illegible] ينطبق عليها شيء من افراد المعلولات ولا يلزم ان لا ينطبق
معلول من تلك المعلولات على علة [illegible] متقدمة عليه بل [illegible] في مرتبته وقد عرفت
[illegible] في سلسلة العلل على سلسلة المعلولات بواحدة وفيه انقطاع السلسلتين وكذا

تيسر هذا التطبيق منها
ع

كل معلول على التقدير الثاني لا ينطبق على علة بل على علة معلول له الثاني فرضناه ومع ذلك
المعلول ايضا فكل معلول وعلة متطابقين لا بد ان يكون بعده معلول ويلزم على قياس
ما تقدم زيادة سلسلة المعلولات على سلسلة العلل بواحدة وينقطع السلسلتان معا ولان
المؤثر في المجموع ان كان بعض اجزائه كان الشيء مؤثرا في نفسه وعلله ولان المجموع له علة
تامة وكل علة جزء ليس علة تامة اذ العلة التامة يجب ان تكون جملة ما هو محتاج اليه بالاحتياج
من تلك الجملة برهان آخر تقريره ان جميع تلك الآحاد المتسلسلة اذا اخذت بحيث لا يدخل فيها
غيرها ولا يخرج عنها شيء منها فلا شك انه موجود ممكن اما الوجود فلانحصار اجزائه في الموجود وتعلم
ان المركب لا يعدم الا بعدم شيء من اجزائه واما الامكان فلافتقاره الى جزئه الممكن
واذا كان المجموع موجودا ممكنا فموجده بالاستقلال اما نفسه وهو ظاهر الاستحالة او جزؤه
وهو ايضا ممتنع لاستحالة كون الجزء علة لنفسه ولعلله بناء على ان العلة المستقلة للمركب من
الاجزاء الممكنة يجب ان تكون علة لكل جزء منه اذ لو كان الموجد لبعض اجزائه شيئا آخر
لتوقف حصول المركب عليه ايضا فلم يكن احدهما مستقلا والفرض خلافه بالاستقلال لا يجوز
ان يكون جزؤه لان كل جزء محتاج الى ما لا يتناهى من تلك السلسلة فلا يستقل بايجاده واما امتناع
عنه فقد عرفنا ان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة يجب ان تكون علة لكل جزء منه فلا
اقل من ان يوجد ذلك الخارج جزءا من اجزاء السلسلة ولا يكون ذلك الجزء مستندا الى علة
موجودة داخلة في السلسلة والا توارد علتان على معلول واحد شخصي وهو خلاف
المفروض لانا قد فرضنا ان كل واحد من آحاد السلسلة مستند الى ما فوقها الى غير النهاية
بخلاف ما اذا لم يستند ذلك الجزء الى علة داخلة كان طرفا لتلك السلسلة فيكون متناهية
مع فرضها غير متناهية وبما ذكرنا من المؤثر اندفع ما قيل ان اريد بالعلة التي لا بد منها
لمجموع السلسلة العلة التامة فلا نسلم [illegible] لكونها مجموع السلسلة فان العلة التامة بمعنى جميع ما
يحتاج اليه الشيء قد يكون نفس ذلك الشيء كما في المركب عن الواجب والممكن فان قيل
فيلزم ان يكون الواجب لكون وجوده من ذاته وكفى بهذا [illegible] وانما يلزم
لو احتاج الى جزئها الذي هو نفس ذاته [illegible] العلة [illegible] عليه [illegible]
كونها لبعض اجزاء السلسلة وانما يستحيل لو لزم كونها علة لكل جزء من اجزاء السلسلة
في نفسه وعلله [illegible] ان يكون بعض اجزاء المعلول المركب مستندا الى غير فاعله

كالمجموع المركب [illegible] وفيه ان المراد بالعلة العلة المستقلة بالايجاد واما المركب علة
المستقل ليس جزءا بحال [illegible] بل على المجموع [illegible] لو كان كل
جزء محتاجا الى علة مستقلة موجودة لاحتياج العلة الى ما هو علة لها [illegible] التسلسل
[illegible] في احتياجه الى ما هو علة لمجموعه [illegible] العلة
المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة علة لكل جزء منه اذ اما ان يراد انها نفسها علة
مستقلة لكل جزء حتى يكون علة [illegible] الخارج عنها علة لذلك الجزء وهو باطل لان المركب قد يكون
بحيث يكون اجزاؤه [illegible] الجزئيات [illegible] الاجتماعية [illegible] حدوث الجزء
الاول [illegible] العلة المستقلة التي فرضناها علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته وهو ظاهر البطلان
وان [illegible] لزم تخلف المعلول اعني الجزء الاخير عن علته المستقلة [illegible] وقد مر بطلانه و
اما ان يراد انها علة لكل جزء من المركب اما نفسها او جزء منها بحيث يكون لكل جزء علة لا
او جزء منها [illegible] الى امر خارج عنها وان كان المعلول المركب مرتب الاجزاء كانت
علة المستقلة [illegible] الاجزاء [illegible] الزمان ولا يلزم التقدم
ولا التخلف [illegible] امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة
جزء منها او [illegible] يجوز ان يكون علة [illegible] علة الشيء لنفسه او لعلله
وذلك مجموع الاجزاء التي كل منها [illegible] العلة والمعلول [illegible] المعلول المحض
المتأخر عن الكل [illegible] المتقدم علة [illegible]
عن ذلك المجموع [illegible] المعلول الاخير [illegible] المعلول الاول [illegible] من السلسلة
[illegible] السلسلة [illegible] جزء من السلسلة حتى يكون
علة المجموع الذي [illegible] المعلول الاخير [illegible] كل مجموع [illegible] فان قيل
ما بعد المعلول المحض [illegible] محتاج الى علة وهو جزء من
السلسلة [illegible] السلسلة [illegible] كل مجموع [illegible] السلسلة
الابعاد [illegible] المعلول المحض ايضا
[illegible] الاستقلال [illegible] الاعتبار في [illegible] خارج عن ما
[illegible] فرضنا ان علة كل مجموع [illegible] داخل [illegible] خارج عنه [illegible] لا دخل للمعلول
الاخير في ايجاده [illegible] الابتداء [illegible] علة [illegible] ان يكون جزء منها [illegible]

سعض الاجزاء ولان كل جزء من غير معلّة اولى منه بان يكون علة للجملة لكونها اكثر تاثيرا
فيها ثم ان الجزء الذي هو ما قبل المعلول الاخير يستقل بالعلية لان غيره من الاجزاء علل بعيدة
للجملة لا يستقل بالعلية للجملة بل يحتاج فيه الى ما هو الى ما دونه خارج عن علتها القريبة وعلى اصل
الدليل منع آخر وهو ان لا نم ان احتياج الجملة الموجودة الى علة غير علل الاحاد وانما يلزم لو كان
لها وجود مغاير لوجودات الاحاد المعللة كل منها بعلة علة وهو ممنوع لانه يمكن مجرد عبارة
عن الممكنات يتحقق كل منها بعلة فمن اين يلزم الاحتياج الى علة اخرى وهذا كالعشرة من الرجال
لا يحتاج الى غير علل الاحاد وما قيل جميع تلك العلل الموجودة التي هي علة موجدة للسلسلة اما
ان يكون عين السلسلة او داخلة او خارجة عنها مبني على ان يلزم ان السلسلة موجود اخر ممكن
محتاج الى علة اخرى هي جميع تلك العلل وليس كذلك بل ليس هناك الا الممكنات فقد احتاج
كل منها الى علة لها كما قال ان وجودات الاحاد عين وجود الكل فلا يعز التحصيل ها
وان قوله لان المجموع له علة تامة ان اراد بالعلة التامة ما يحتاج اليه الشيء فمن توقف
فيه وان اراد به المؤثر بالاستقلال فمعناه ان يكون مستندا على قوله ولان المؤثر في
المجموع الى اخره وجها اخر لوقوع سلسلة العلل لاجزائها اما لزيادة عدد المعلول على عدد
العلة وهو باطل لان العلية والمعلولية متضايفتان متكافئتان [illegible] ومن لوازمهما التكافؤ في الوجود
اي اذا وجد احد من المتضايفين يتحقق بوجه الاخر فلا بد من ان يوجد بازاء كل واحد من احدهما
واحد من الاخر [illegible] وجه الاول ان كل علة في السلسلة فهو معلول
على ما هو المفروض وليس كل ما هو معلول فيها علة كالمعلول الاخير وكذا لو تسلسلت
المعلولات الى غير النهاية لزاد عدد العلة على المعلول لان كل ما هو معلول فهو علة في السلسلة
[illegible] من غير عكس كالعلة الاولى وجه اخر لو وجدت سلسلة غير متناهية سواء كانت سلسلة
العلل او المعلولات [illegible] المشتمل على الالوف الموجودة فيها عدة الالوف الموجودة
فيها اما ان يكون مساوية لعدة احادها او اكثر منها والكل محال لان عدة الاحاد يجب
ان يكون الف مرة مثل عدد الالوف لان [illegible] كل الف من الاحاد واحد احتى
يكون عدة مائة الف مائة واما ان يكون اقل وهو ايضا باطل [illegible] لان الاحاد يشتمل
على جملتين احدهما بقدر عدد الالوف والاخرى بقدر الزائد عليها والاول اعني الجملة التي
بقدر عدة الالوف والاخرى بقدر الزائد عليها اما ان يكون [illegible] المتناهي او غير متناهي

العدد المتناهي وعلى التقدير من لزوم تناهي السلسلة هف وان كانت السلسلة غير متناهية من
الجانبين او فرض مطلقا فحصل جانب متناهي [illegible] فالزم تناهي على تقدير الاول
فلان عدة الالوف مساوية لكونها محصورة بين حاصرين هما طرف السلسلة والمنقطع الذي هو
مبدأ الجملة [illegible] الزائدة على عدة الالوف على ما هو المفروض واذا تناهت
عدة الالوف تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع الاحاد والالوف من تلك العدة من
الالوف والتي [illegible] متناهية بالضرورة واما على تقدير
الثانية فلان الجملة التي هي بقدر الزائدة على عدة الالوف [illegible] من جانب المتناهي ويكون
متناهية بالضرورة لانحصارها من طرف السلسلة ومبدأ عدة الالوف وهي اضعاف عدة الالوف
[illegible] بعض مرة فيلزم تناهي عدة الالوف بالضرورة ويلزم تناهي السلسلة
لتناهي اجزائها عدة [illegible] على ما مر وفيه [illegible] المفصلة [illegible]
اكثر او اقل فان التساوي والتفاوت من خواص الاشياء [illegible] بالضرورة في ان
كل جملتين سواء كانتا متناهيتين او غير متناهيتين فهما متساويتان او متفاوتان ويمكن
التسابق اي العلية والمعلولية وليس المراد هنا العلية والمعلولية مطلقا بل التي عليه
المعلولية على ما يستفيض [illegible] اي الوجود والعدم يعني انه اذا تحققت العلية
في موضع وجودي تحققت المعلولية في موضع وجودي وبالعكس يعني اذا تحققت المعلولية
في موضع وجودي تحققت العلية في موضع وجودي وهذا معنى تكافؤهما في الوجود وايضا
اذا تحققت العلية في موضع عدمي تحققت المعلولية في موضع عدمي وبالعكس يعني اذا تحققت
المعلولية في موضع عدمي تحققت العلية في موضع عدمي وهذا معنى تكافؤهما في العدم وذلك
لانه لا يمكن تأثير العدمي في الوجودي ويلزم من ذلك انه اذا كانت العلة التي علية حقيقية
كان المعلول ايضا عدميا وانه اذا كان المعلول وجوديا كانت العلة التي علية وجودية
[illegible] قبل ان تأثير الوجودي في العدمي [illegible] ما ادعاه [illegible] لا يلزم منه انه
اذا كانت العلة التي عليه وجودية كان المعلول ايضا وجوديا وانه اذا كان المعلول عدميا
كانت العلة ايضا عدمية كذا حيث [illegible] قيل [illegible] ان صح ان عدم [illegible] يعني
الوجود وان عدم العلة التي علية علة فاعلية لعدم المعلول لم يجز ان يكون الوجودي علة
فاعلية للعدمي وان لكان عدم الوجودي علة فاعلية لعدم العدمي الذي هو وجودي [illegible]

اقول مردود بانه يجوز ان يكون الوجودي الذي هو علة فاعلية للعدمي هو الواجب تعالى
ولا يتصور له عدم حتى يلزم ان يكون علة للوجودي وكونه ما قيل لو لم يكن معلولا الوجودي
وجودي بالمكان عدميا وملكة وذلك العدمي لا بد له من علة موجودة اذ الوجود لا يفيد
الا في الموجود فعدم تلك العلة علة لذلك العدمي لان عدم العلة علة لعدم المعلول وقد
فرض ان الوجودي علة اي لذلك العدمي فيتوارد علتان على معلول واحد مردود
بانه يجوز ان لا يكون للملكة علة اذ ليس من الواجب ان يكون لكل ممكن علة موجودة اذ من
الممكنات ما لا مدخل فيه للوجود اذ لا علية ولو سلم يجوز ان يكون علته واجب الوجود ولا يقال
فيلزم ان يكون معلولا ايضا موجودا لوجود علته لجواز ان يكون وجوده متوقفا على شرط
ولم يتحقق بعد والقبول والفعل هنا بيان مع اتحاد النسبة يتنافى لا لذاتهما قال المحقق
السيد المحقق الذي لا تعدد فيه اصلا كالواجب تعالى لا يكون مصدر الاثر وقابلا وبنوا
عليه امتناع اتصاف الواجب تعالى بالصفات الحقيقية الزائدة على ذاته كما هو قول الاشاعرة
واستدلوا على ذلك بان القبول والفعل متنافيان عند اتحاد الجهة اي عند اتحاد نسبة الفعل
ونسبة القبول بان يكون نسبة الفعل والقابل الى الشيء الذي وقعت نسبة القبول منهما
وذلك لتنافي لازميهما اعني الوجوب اللازم للفعل والامكان اللازم للقبول فان الفاعل
للشيء يجب عنه وجوده وجود المعلول والقابل لا يجب عنه وجوده وجود المقبول بل يمكن
حصوله فيه ويرد عليه انه ان اراد ان الفاعل اذا استجمع شرائط تأثيره وارتفع موانعه و
صار بالفعل موصوفا بانه فاعل يجب وجود المعلول منه فكذا نقول ان القابل اذا اجتمع
فيه ما يتوقف عليه كونه قابلا بالفعل وجب وجود المقبول فيه فلا فرق بينهما وان اراد ان
القابل وحده لا يجب منه وجود المقبول ولا عدمه فكذا نقول ان الفاعل وحده لا يجب معه
وجود المعلول ولا عدمه فلا فرق ايضا والجواب عن ذلك ان الفاعل يمكن ان يكون مستقلا
في بعض الصور موجبا للمعلول من حيث انه فاعل دون القابل اذ لا يتصور استقلاله وذاته من
حيث انه قابل في شيء من الصور فالفعل وحده موجب في الجملة والقبول لا يوجب اصلا فقطعا
في شيء من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة وهو محال اقول مدفوع
بان امكان الوجوب انما هو من جهة الفاعلية كما صرح به المجيب وامتناع الوجوب انما هو
من جهة القابلية كما صرح به ايضا فامكان الوجوب وامتناعه ليس من جهة واحدة بل من جهتين

مختلفين

مختلفين هما الفاعلية والقابلية ولا محذور في ذلك ويجب المخالفة بين العلة والمعلول
ادراكا ان المعلول محتاجا لذاته الى تلك العلة والا علة يعني ان المعلول ان كان محتاجا
الى العلة في ذاته وماهيته يجب ان يكون ماهيته مخالفة لماهية العلة والا لزم ان يكون ماهية
المعلول محتاجا الى نفسها وانه محال وان كان الى العلة في تحققه لا في نفسه وماهيته جاز
ان يتفقا في الماهية وان يختلفا فيها ولا يجب صدق احدى النسبتين على الصاحب يعني اذا
كان لشيء علة فاعلية لا فرد وكان هناك شيء ثالث مصاحب ذلك الفاعل فانه لا يجب
ان يكون ذلك المصاحب فاعلا لذلك الا فرد بل لا يجوز ذلك لامتناع ان يكون للشيء الواحد
فاعلان في مرتبة واحدة وكذا الحال في مصاحب المعلول فانه لا يجب كونه معلولا لعلة ذلك
المعلول بل لا يجوز ذلك اذ فرضت عليتها لها من جهة واحدة وليس التشخص من العنصرية
علة ذاتية لتشخص الجزء والا لامتناع الاتصاف يعني لو كان التشخص من العنصريات بحسب ذاته
وماهيته علة لا فرد منها لزم ان يكون كل تشخص علة الا فرد منها لاستناده على تلك الماهية
لزم لا ما هي الاشخاص العناصرية في مرتبة موجودة معا وفيه نظر لانا لا نسلم انه يلزم من ان
يكون كل تشخص علة الا فراد ما لا لزم ان يكون كل تشخص من اشخاص العناصر لاستناده على الماهية
العنصرية علة لذلك التشخص الا فراد المعلول فرضا والاستغناء عنه بغيره وقيل الجزء على ان العناصر
ليست علة ذاتية بعضها لبعض بل برهان ان العناصر ليس بعضها اولى بان يكون علة ذاتية
لبعضها من غيره الا النسبة كلها في ذلك سواء وهو مبني على فرضنا معلولا فرضناه علة لو ذلك
المفروض هنا وفيه نظر لان معنى العلة الذاتية على ما مر ان يكون علة بماهيته وخصوصيته الكلية
والعلة هي الماهية بحيث لا يكون لخصوصية الافراد مدخل في تلك العلية فلا معنى لاحتياج المعلول
واستغنائه عن خصوصية فرد فرد ولعدم التقدم وقيل الجزء على ان التشخص من العناصر لا يكلم
الذات على تشخص الا فرد منها لان كل تشخص من العناصر يمكن ان يعرض متقدما بالذات على تشخص
اخر وما تاخر عنه وهو العلة الذاتية لا يجوز ان يكون متقدما بالذات على المعلول وفيه نظر
لان امكان فرض التقدم جاز ان لا ينافي التقدم الذاتي بحسب نفس الامر فامكان التقدم
والتاخر بحسب نفس الامر ممتنع ولكنا فرضناها وقيل الجزء ان التشخص من العناصر
يمكن ان يتخصصا ان كون احدهما ليس اولى من ان يكون علة الا فرد من العكس والتكافؤ فان لا
يكون احدهما علة الا فرد دون عكسه على الوجهين الاول والثاني انما مبنية على ان ما

العناصر متساوية كسب الهيئة وهو ممنوع لبقاء العيم لاحتياج عدم صاحبه ويدل ابو ثوره ان كل
شخص من العناصر يجوز ان يبقى بعد عدمه الشخص آخر والمعلول لا يجوز ان يبقى بعد علته وذلك ظاهر
لان كلية هذا الحكم ممنوع والاستواء في الهيئة على تقدير التسليم لا يفيد ذلك والاستقراء
الناقص لا يفيد يقينا والفعل منا مستند الى تصور جزئي يتخصص به الفعل ثم شوق ثم
ارادة ثم حركة من العضلات ليتم منا الفعل اشارة الى مبادي الافعال الاختيارية
المستندة الى النفس الحيوانية وهي اربعة مرتبة ابعدها عن الفعل هو التصور الجزئي للشيء
الملائم او المنافر المنافي تصورا مطابقا او غير مطابق وانما ينبغي ان يكون التصور جزئيا
لان التصور الكلي يكون نسبته الى جميع جزئياته على السواء فلا يترجح به جزئي خاص والا يلزم
ترجيح احد الامور المتساوية على الباقية ويليه شوق ينبعث عن ذلك التصور ويتشعب الى
شوق نحو طلب انما ينبعث عن ادراك الملائم في الشيء اللذيذ او النافع ادراكا مطابقا
او غير مطابق ويسمى شهوة والى شوق نحو دفع وغلبة انما ينبعث عن ادراك المنافر من
الشيء المكروه او الضار ويسمى غضبا ويليه الاجماع المسمى بالارادة ويدل على مغايرته
للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه كما في الدواء البشع ومن علم ان الفعل
الاختياري قد يقع بلا سابقة شوق فالقول بان مبادي الاختيارية اربعة بناء على
الاغلب وغير مريد لتناول ما يشتهيه كما اذا منع مانع من حياء او حمية وجود هذا
الاجماع يرجح احد طرفي الفعل والترك اللذين هما متساويان بالنسبة الى القادر عليهما ويليه
التحرك من القوة المنبثة في العضلات المحركة للاعضاء وقد قيل لو كان المفتقر وجود
الفعل الجزئي لزم الدور لان تصوره من حيث انه يمنع من وقوع الشركة متوقف على وجوده
لانا قبل حدوث السواد المعين مثلا لا نتصور الا سوادا واقعا في هذا المحل في هذا الوقت
على هذا الشرط والى غير ذلك من القيود وان كانت الوكالة لا يكون الا كليا واما التصور لهذا
السواد من حيث تخصيصه الى ما يمنع من فرض الاشتراك فلا يحصل الا بعد وجوده فلو توقف
وجوده على مثل هذا التصور كان دورا واجاب المصنف بان ادراك الجزئي قبل وجوده
يتوقف على حصوله في الخيال لا على حصوله في الخارج والذي يتوقف على تحصيل الخيال اياه
المتوقف على ادراكه فانه كما يمكن حصول الجزئي في الخارج مبدأ الحصول في الخيال فقد يكون
حصوله في الخيال ايضا مبدأ لحصوله في الخارج فلا يلزم الدور والحركة الاختيارية الى

مكان تمنع

مكان تمنع ارادات تكسبها اي تكسب تلك الحركة وجزئيات تلك الحركة مع تخيلات
وارادات جزئية اشارة الى جواب سؤال ربما يورد فيقال الحركة على مسافة معينة يكفي
فيها ارادة متعلقة بقطع جميعها لانا نشاهد من انفسنا الحركة على ما هو انها ستنفذ على حدود
يقطعها المتحرك من غير ان نتصورها بخصوصها وما يتعلق ارادة بالحركة اليها والحركة عنها
بل تلك الارادة الكلية المتعلقة بقطع المسافة باسرها كافية في حدوث الحركات الجزئية
المتعلقة بتلك الحدود فظهر ان الافعال الجزئية الصادرة عنا لا تحتاج الى التصورات و
ارادات جزئية وتقرير الجواب ان صدور الحركة عن الارادة الكلية يتوقف على وجود
الارادة الجزئية بيان ذلك ان المتحرك على مسافة تخيلها اولا ينبعث منه ارادة
كلية متعلقة بقطع جميعها ثم انه يتخيل حدا جزئيا من حدودها وينبعث من تخيلها ارادة جزئية
متعلقة بقطع جزء المسافة فوقع بينه وبين ذلك الحد بعد قطعه اياه يتخيل حدا آخر و
هكذا ولو انقطع بعد وصوله الى حد معين من حدودها تخيله حدا وبعده انقطعت حركته
ولم يتجاوز ذلك الحد الذي وصل اليه ويبقى واقفا فكل جزء من اجزاء المسافة يتعلق به
تخيل وينبعث منه ارادة جزئية يترتب عليها الحركة على ذلك الجزء فهذه التخيلات و
الارادات مستمرة باستمرار الحركات وكما ان استمرار الحركات لا يمنع تخصيصها ولا يقتضي
كونها كلية كذلك استمرار التخيلات والارادات بل هي متجددة متصرمة لا يمنع جزئيتها
ولا يقتضي كليتها ولما اعترض بان التخيلات والارادات الجزئية امور حادثة جزئية
فلا بد لها من علل حادثة جزئية والكلام فيها كالكلام في الاول فيلزم التسلسل ان
كان دفعه بانه يجوز ان كان السابق علة اللاحق كان التسلسل جائزا لان السابق ينعدم
حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة للموجود اجاب بقوله يكون السابق
من هذه التخيلات علة للسابق من تلك الارادات المعدة لحصول تخيلات و
ارادات اخرى فيحصل الارادات في النفس والحركات في المسافة الى اخرها يعني ان
السابق علة معدة للاحق فلا محذور في التعدد حال حصول اللاحق لان العلة المعدة
يجب ان لا يجامع المعلول على ما هو تحقيقه ثم اعترض بان الانسان يجد من نفسه كثيرا
من حركاته الاختيارية على مسافة ذكر ونحو مثلا انه يقصد غاية بعيدة ويتوجه الى النهاية مع
ذهوله عن الحدود والواقع في اثنائها اما المتعلقة فيها او الاشتغال النفس الى غير

حرف او مرض وايضا فالذي يتوقف عليه الحركة اما ان يكون تخيل كل واحد من الحدود
التي تفرض في المسافة او تخيل بعضها دون بعض والاول يقتضي القصود غير متناهية لان
المسافة منقسمة الى غير النهاية وكل نصف من تلك الانصاف التي لا تتناهى [illegible] وكذلك
كل ما قبل كيف [illegible] عند الحركة ان الامر ليس كذلك والثاني يوجب جواز تحقق الحركة على كل
المسافة من غير قصد الى شيء من اجزائها لانه اذا جاز ذلك في بعض المسافة فليجز في كلها
والا يلزم الترجيح بلا مرجح وايضا لا يمكن في التخيلات والارادات تحصل كما زعم وجعل
ايضا الاسباب لاستمرار الحركة واجاب عن اصل السؤال بعض المحققين بان الموجود في الخارج
هو في الحركة بمعنى التوسط دون الحركة بمعنى القطع وستعرف تحقيق ذلك وبيانه ان الحركة بمعنى
التوسط امر واحد تحصل من مبدا المسافة الى منتهاها فيكفي فيها تخيل المسافة باسرها اجمالا
وارادة متعلقة بالحركة عليها بلا حاجة الى تخيل الحدود والمفروضة فيها وتوجه القصد اليه
بخصوصها والتي ليس هناك حركات متعددة بل حركة واحدة جزئية فلا يرد الحركة على المسافة
نقضا على القاعدة القائلة بان كل فعل جزئي يحتاج الى تصور وارادة جزئيتين وما
ذكره هذا السائل مبني على وجود الحركة بمعنى القطع وكذا الجواب عن سؤاله وما اعترض
به على الجواب ايضا فالكل ساقط وتلك القاعدة مشيدة واشترط في صدق التاثير
على المقارن الوضع قال الحكماء يشترط في ان يصدق على المقارن للمادة اعني الصورة
والاعراض المقارنة لها ان يؤثر وضع خاص بينه وبين ما يؤثر فيه لان الصور والاعراض
توابع لوجود [illegible] بالعدد فما يصدر عنها يصدر بواسطة تلك المادة فيكون
بمشاركة من الوضع ولذلك كان النار لا تسخن كل شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها
وكان له وضع اخر بالقياس اليه والشمس لا تضيء كل شيء اتفق بل ما كان مقابلا لجرمها
والاعتراض بانه ان اراد بواسطة المادة ان يتوقف الفعل على تحقق المادة فذلك مسلم لان
ذات الفاعل اعني الصور والاعراض يتوقف عليها فيتوقف فعلها ايضا عليها بالضرورة
لكن لا يلزم منه ذلك اشتراط الوضع في التاثير وان اراد بها ان لوضعها مدخلا في تاثيرها
فذلك [illegible] فان المادي يتأثر عن المجرد ويكون خصوصية ذات المجرد مقتضية للتاثير فيه
لا يجوز ان يكون المادي المجرد بخصوصية المادة موثرا لخصوصية ذاته في المجرد فلا يكون للوضع
مدخل في تاثيره وان كان حالا في المادة [illegible] الوضع واي فرق بين التاثير والتاثر

فدلك

في ذلك وايضا فان النفس الناطقة تتاثر عما يرتسم في قواها المتخيلة والتوهم بما يحصل لها
بواسطتها اعراض نفسانية كالخوف والفرح ونحوهما مع ان النفس واعراضها لا وضع لها
وتلك الامور المرتسمة في قواها مادية وذوات اوضاع [illegible] هذه مواد النفس
وكلامنا في المؤثر [illegible] ان اقل مراتبها الاعداد [illegible] تاثير ايضا [illegible] اي يشترط
في صدق التاثير على المقارن تناهي اثاره فيكون قوله وتناهي معطوفا على قوله الوضع
والظاهر ان هذا العطف لعطف تاثير القوى الجسمانية على التناهي لتوقفه على الوضع كما هو
المفهوم من كلامهم ان التاثير متوقف على الوضع ومستلزم للتناهي ولعل المراد في
المعطوف الاستلزام اللازم للاشتراط بحسب المدة والعدة والشدة التي باعتبارها
يصدق التناهي وعدمه الخاص على المؤثر بالنظر الى اثاره واشار الى ان صدق التناهي
وعدمه الخاص اعني عدم التناهي عما من شانه ان يكون متناهيا وهو عدم الملكة على
المؤثر نظرا الى اثاره انما يكون بحسب المدة او العدة او الشدة ليتوسل باثبات تناهيه
بحسب تلك الامور الثلاثة على اثبات ان القوى الجسمانية لا يوصف بلا تناهي اثارها مطلقا
وذلك اعني ان المؤثر لا يوصف بالتناهي واللاتناهي باعتباره الا بحسب احد تلك الامور الثلاثة
لان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من الاعراض الاولية للكم فاذا وصف المؤثر بشيء منهما
او اللاتناهي نظرا الى اثاره فلا بد ان يعتبر اما عدد الاثار وهو التناهي او اللاتناهي بحسب
العدة واما زمانها وهو اما ان يعتبر تناهيه في الزمان [illegible] والكثرة وهو التناهي بحسب
المدة او في النقصان والقلة وهو التناهي بحسب الشدة ثم ان اللاتناهي في الشدة ظاهر
البطلان ولذلك لم يشتغل بالاحتجاج عليه واقام الحجة على امتناع اللاتناهي بحسب المدة
والعدة وذلك اعني بطلان اللاتناهي في الشدة لان القوى اذا اختلفت في
الشدة كرماة تقطع سهامهم مسافة واحدة محدودة في ازمنة مختلفة فلا شك ان
التي زمانها اقل هي اشد وهي التي زمانها اكثر فاما تكون غير متناهية في الشدة
وجب ان يقع الحركة الصادرة عنها في زمان او وجد مثل تلك الحركة في زمان اقل منه
لكن كل زمان قابل للقسمة فالحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان [illegible] فيكون
الاول ح اسرع فيصدر المكون [illegible] اشد والقوى فلا يكون غير متناهية في الشدة والمقدر خلافه وايضا اعترض عليه
بانا لا نسلم ان قطع تلك [illegible] في نصف ذلك الزمان ممكن في نفس الامر وامكان فرض

قطعا لا يجري فيها لجواز ان يكون المفروض محالا مستلزما لمحال اخر لان القسري يختلف
باختلاف القابل ومع اتحاد المبدا يتفاوت مقاديره والطبيعي يختلف باختلاف
الفاعل التساوي الصغير والكبير في القبول فاذا تحركا مع ابتداء مفروض التساوي لوا
لا شك ان التاثير القسري يختلف باختلاف القابل المقسور بمعنى انه كلما كان الاكبر كان تحريك
القاسر له اضعف لكون معاوقته وممانعته اكثر واقوى لان الممانعة بحسب طبيعته وهي في
الجسم الكبير اقوى منها في الجسم الصغير لاشتماله على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة فاذا حرك
كل جسم بقوة جسما اخر من مبدا معين ثم حركه جسما جاثما له بحسب الطبيعة
واكبر منه بحسب المقدار بتلك القوة بعينها ومن ذلك المبدا المفروض لزم ان يتفاوت منتهى حركته
بحيث يكون حركة الاصغر اكثر من حركة الاكبر لكون المعاوقة فيه اقل فيقع الضرورة
منتهى حركة الاكبر ودون منتهى حركة الاصغر لانها انما تزيد على حركة الاكبر بقدر زيادة
مقداره على مقداره اذ المفروض انه لا تفاوت الا بذلك والتاثير الطبيعي يختلف باختلاف
الفاعل بمعنى انه كلما كان الجسم اعظم مقدارا كانت الطبيعة اقوى واكثر اثارا لان القوى الجسمانية
انما تختلف باختلاف محالها بالصغر والكبر لكونها متجزية بتجزيتها واما في قبول الحركة فالصغير
والكبير متساويان لان ذلك للجسمية وهي فيهما على السوية فاذا فرضنا حركة الصغير والكبير
بالطبع من مبدا معين لزم تفاوت في الجانب الاخر ضرورة ان الجزء لا يقوى على ما يقوى
عليه الكل فتنقطع حركة الصغير ويلزم منه انتهاء حركة الكبير لكونها على نسبة جسميهما و
نوقض الدليل اجمالا بالحركات الفلكية فانها مع عدم تناهيها عندهم مستندة الى قوى جسمانية
لانها ادراكات جزئية اذ النفس الكلي لا يكفي في جزئيات الحركة على ما سبق واجيب بان
مبادي الحركات الفلكية هي الجواهر المفارقة بوساطة تقويتها الحركة الجسمانية المنطبعة في
اجرامها والبرهان انما قام على ان القوة الجسمانية لا يكون مؤثرة اثارا غير متناهية لا على انها
لا يكون واسطة في صدور تلك الاثار ورد بانه لما جاز مقارنة القوة الجسمانية مدة غير متناهية
وكونها واسطة في صدور اثار لا متناهية جاز ايضا كونها مبادي لتلك الاثار لان انفكاكها
تلك القوة [illegible] عندهم واذا كانت واسطة فلم لا يجوز ان يباشرها استقلالا [illegible] تفصيلا
بانه ليس للحركات التي تقوى عليها تلك القوى مجموع موجود في وقت ما بل هي الاعداد
التي توجد فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا هو الذي عولوا عليه في جواب

دليل المتكلمين

دليل المتكلمين على تناهي الحوادث فانهم لما استدلوا على وجوب تناهيها بالزيادة
كل يوم اجابوا عنه بان ليس للحوادث مجموع موجود في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم
عليها بالزيادة فضلا عن اقتضائه تناهيها والحق في الجواب ان الحكم عليه بها
كون القوة مؤثرة على تلك الافعال وبهذا المعنى حاصل في الجانب ولا شك ان القوة
الطبيعية مؤثرة على تحريك الكل اذا من حيث كونها قوية على تحريك الجزء وان كون القوة القسرية
قوية على تحريك الجزء اذا من حيث كونها قوية على تحريك الكل فوقع التفاوت في حال موجودة
للقوة بخلاف الحوادث اذ ليس لمجموعها وجود في وقت ما فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان
ورد هذا الاعتذار بان المحال اللازم من التفاوت في الحركات تناهي ما فرض غير متناه
وليس منشؤ هذا المحال من التفاوت في حال القوة ولو سلم انها تتصف بالزيادة والنقصان
فلم لا يجوز ان يكون القوة الجسمانية ازلية لا يكون لتحريكاتها مبدا او يكون التفاوت في التحريكين
بالزيادة والنقصان في جانب اللاتناهي اعني من جانب المنتهى ولو سلم ان لها مبدا فلم لا يجوز
ان يكون التفاوت الذي لابد منه هو التفاوت بالسرعة والبطء بان يكون حركة الاصغر اسرع في
القسرية والبطء في الطبيعية من غير انقطاع واجيب بان التفاوت بالسرعة والبطء يستلزم
التفاوت بحسب العدة او المدة وذلك لانه اذا وقع التفاوت بين الحركتين بالسرعة والبطء
فاما ان يكون زمانهما واحدا او لا فعلى الاول يقع التفاوت بين الحركتين في العدة لان
الاسرع يكون عدد حركاته اكثر قطعا وعلى الثاني يقع التفاوت في المدة اقول اذا كانت
قوة جسمانية غير متناهية بحسب المدة يجوز ان يكون التفاوت بين حركتي الجسمين الصغير والكبير
بحسب العدة لا بحسب المدة بان يكون في الحركة القسرية عدة حركات الجسم الصغير اكثر من حركات
الجسم الكبير ويكون في الحركة الطبيعية عدة حركات الجسم الكبير اكثر من عدة حركات الجسم الصغير
ولا يلزم انتهاؤهما فرض غير متناه لجواز ان حركتا الجسمين الصغير والكبير كلتاهما غير متناهيين
بحسب المدة مع عدم تناهيهما بحسب العدة وكذلك اذا كانت قوة جسمانية غير متناهية بحسب
العدة يجوز ان يكون حركتا الجسمين الصغير والكبير متساويتين بحسب العدة دون المدة من غير لزوم
محذور لجواز ان يكونا غير متناهيين بحسب المدة مع عدم تناهيهما بحسب العدة وما يقال من انه
اذا كانت عدة حركات جسم غير متناهية وجزئية تلك الحركة لمدة الى اجزاء غير متناهية
كانت اجزاء الحركة الواقعة في اجزاء تلك المدة غير متناهية العدد فعدم التناهي بحسب المدة

يستلزم عدم التناهي بحسب العدة بعين امتناع عدم التناهي بحسب المدة ولنقط الشيخ المذكور
بطل لان كل حركة فهو امر متصل في حد نفسه لا جزء بالفعل واذا جزئ الى اجزاء بالفعل يكون
تلك الاجزاء متناهية العدد وانما انه قابل لان ينقسم الى اجزاء غير متناهية بمعناه انه لا ينتهي قسمة
عند حد لا يمكن بعده قسمة كما يقال ان مقدورات الله تعالى غير متناهية ويعني به انه لا ينتهي
الى مقدور لا يمكن بعده مقدور اخر وكذا ما يقال ان التفاوت بحسب العدة يستلزم التفاوت
بحسب المدة لان الطويلة الزمان يستلزم زيادة عدد الحركة فاذا كان حركتا الجسمين الصغير
والكبير غير متناهيين بحسب المدة لم يجز ان يكون بينهما تفاوت بحسب المدة والا لكان ما هو
اقل مدة اقل عددا فيلزم انتهاؤه عددا مع انه فرض غير متناهية عددا ايضا هذا لان طول
زمان الحركة انما يستلزم زيادة عدد الحركة ان لو كانت الحركات متساوية بالسرعة والبطؤ
وذلك ممنوع نعم يمكن ان يقال ان التناهي بحسب العدة يستلزم التناهي بحسب المدة والحاصل
كلا هما اللزوم الانكسار من الحاصرين اما على الاول فلان الحاصرين هو الحدان اللذان هما مبدا
العدة ومنتهاها واما على الثاني فلان الحاصرين حركتا طرفي المدة ويرد على اصل الدليل ان
التفاوت بالنقصان لا يستلزم الانقطاع فان حركة الفلك انقص من اخرى عددا من حركة فلك
التاسع مع عدم تناهيهما وبعد اللتيا والتي نقول ان تناهي القوة الطبيعية انما يجري في قوة
حالة في جسم لا معاوق فيه منقسم بانقسامه وذلك لا يجري على الشبابة كالطبائع في الاجسام
العنصرية وكالنفوس المنطبعة في الاجرام الفلكية لكن التحريك الطبيعي القابل للتحريك القسري
متناول التحريك الصادر من النفوس النباتية والحيوانية الطبائع مع ان اكثر تلك النفوس كالجسم
بانقسام محالها وايضا اجسام النباتات والحيوانات مركبة من العناصر لا يخلو من معاوق
مقتضياتها فلا يمتنع التفاوت في التحريك الطبيعي الصادر عن تلك النفوس بسبب تفاوت المعاوق
الحاصل في القابل المتحرك فلا يصح ان نسبة تحريكين على نسبة جسمين المتحركين وكذلك يرد ان
القوة القسرية انما تجري في قوة قاسرة لجسم حالة ما دام في جسم حلت فيه قوة لا معاوق
لها فيه منقسمة بانقسامه وذلك الجسم وذلك لان مبناه على ما سبق على ان التفاوت بين
حركتي الجسمين المقسورين انما هو بحسب التفاوت بين مقادير طبعيهما والتفاوت بين
المعاوقين انما هو بحسب التفاوت بين الطبيعتين الحالتين في مقدار الجسمين ولا ان هذه القوة
والتي [illegible] من قبلها من الملائكة بناء على اهل العلم حيث يثبتون للعقول الجسمانية تاثيرا دائما

التاملون

التاملون بالمشاهدة والحركات الى ما بحكمائه ابتداء الاشراقيون موثرا سواه فهم بمعزل عن هذا
البحث والمحل المتقوم بالحال قابل له ومادة للمركب وقوله ذاتي وقد يحصل القرب
والبعد باستعدادات تكتسبها باعتبار الحال فيه وهذا الحال صورة للمركب وجزء
فاعل للمحل وهو واحد قال الحكماء لما ثبت تلازم الهيولى والصورة وثبت ان كل ما
كان كذلك فلابد وان يكون احدهما علة للاخر فاما ان يكون الهيولى علة للصورة واما
بالعكس والاول باطل لان المادة قابلة للصورة فلا يكون علة لوجودها لاستحالة كون الشيء
الواحد قابلا وفاعلا معا فتعين كون الصورة علة فلا يخلو اما ان يكون علة مستقلة وذلك
باطل لان الصورة والشكل متلازمان والهيولى متقدمة على الشكل لانه من توابع المادة
والمتقدم على ما مع الشيء متقدم على ذلك الشيء فيستحيل كون الصورة علة مستقلة لها فلم يبق
الا ان الصورة شريكة لشيء اخر كلاهما علة للهيولى وهذا معنى قوله وجزء فاعل للمحل و
اعترض عليه قال لم لا يجوز ان كل متلازمين لابد ان يكون احدهما علة للاخر فان المتضايفين
متلازمان مع انه ليس احدهما علة للاخر وان سلمنا ذلك فلا نسلم ان الشيء الواحد لا يكون
قابلا وفاعلا معا وذلك مما يجب وان سلم فلا نسلم ان الصورة مع الشكل فان الشكل عبارة
عن الهيئة الحاصلة بسبب احاطة حد او حدود بالمقدار وتلك الهيئة متاخرة عن وجود
ذلك الحد او الحدود وهو متاخر عن وجود المقدار الذي هو المحدود وهو متاخر عن الجسم
المتاخر عن الصورة لوجوب تاخر الكل عن جزئه وان سلم فالحكم بان المتقدم على ما مع الشيء
متقدم على ذلك الشيء انما يظهر صحته في التقدم والمعية الزمانيين وذلك غير ما لا يقال العلم
ان الصورة مع الشكل زمانا لان تقدم الهيولى على الشكل ليس بحسب الزمان وايضا لم لا
يدل على الصورة ليست جزء الفاعل للهيولى لان جزء الفاعل للشيء يتقدم على
المعلول والشيء يحتاج الشيء في وجوده الى ما يحل فيه باطل قطعا لان الشيء ما لم يتشخص
موجودا في الخارج لا يمكن حلول الشيء فيه لان وجود الذات سابقها متقدم على الاحوال
التي من جملتها حلول الشيء او قوله لا يقال ان المحتاج الى المحل هو مطلق الحال وطبيعته
والذات متقوم بالمحل هو الحال المعين عارض في المحل فلا محذور لانا نقول ان الطبيعة لا وجود
لها الا عند وجود الحال المعين فيقبل وجود المعين لا وجود للطبيعة فلا يتصور كونها جزء
للعلة الفاعلة لوجود خارجي كالجزء الاول مع ان احتياج الشيء في وجوده الى ما يحل فيه يمكن

فلا شبهة في ان ذلك لا يتصور فيما يزول عن المحل مع بقائه فان الصورة الجسمية قد تزول
عن الهيولى مع بقائها وحينئذ بالضرورة ان الشيء لا يبقى بعد زواله ما يحتاج في وجوده اليه
ودفع عن ذلك بان الحال اذا لم يكن محتاجا الى محل في وجوده بل فيما يلزمه من عوارضه كالشكل
الجسمية فانها جوهر يتحيز بذاته مستغنية في وجوده عن الهيولى محتاج اليها في حصول الانفصال للانفعال
لم فلا بد من ان يكل فيها فيشتمل هذا الحال على ان يكون علة لوجود المحل وشريكا لها على قولنا
ان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد في الخارج لا يمكن حلول الشيء فيه على هذا التقسيم لكن لا يلزم منه الا
ان يتوقف حلول الحال على وجود المحل وذلك لا استحالة فيه وانما يلزم ان لو توقف وجود الحال
على وجود المحل المتوقف على وجود الحال وليس كذلك فلا نم ان الشيء لا يبقى بعد زوال
ما هو محتاج في وجوده اليه فذلك اذا لم تخلفه بدل والصورة الجسمية اذا زالت عن الهيولى
تخلفها صورة اخرى تحل فيها وعلة وجود الهيولى هي احدى الصور المتشخصة المتعاقبة لا بعينها
وتشخص الهيولى في تشخصها يستند تارة الى علة متعاقبة يزول واحدة منها ويقوم مقامها
الاخرى فان قلت انهم ادعوا ان الصورة محتاجة في عوارضها المشخصة الى الهيولى فلا
يتصور كون الصورة المشخصة علة لها سواء كانت متعينة او غير متعينة قلت انهم ارادوا
بالعوارض المشخصة بهذا العوارض اللازمة لشخصها التي اذا زالت لم يبق ذلك التشخص بعينه
لا العوارض التي يستفاد منها تشخصها كما توهم العبارة ولا شك ان عدم في العوارض المشخصة
امور كلية لا تصور استفادة التشخص منها كالشكل هي والشكل المطلقين وغيرهما من العوارض
اللازمة للاشخاص والمحل المتقوم بالحال يسمى بالنسبة الى الحال قابلا له وبالنسبة الى المركب منهما
مادة له وهذا الحال المتقوم للمحل يسمى بالنسبة الى المركب منهما صورة له وظاهر هذه العبارة توهم
ان المادة والصورة بمعنى العلة المادية والصورية انما يطلق على الهيولى والصورة
او المحل المتقوم بالحال ليس الا الهيولى والحال المتقوم للمحل ليس الا الصورة لكنك قد
عرفت فيما سبق انها يعمهما وغيرهما من الجواهر والاعراض التي لو تقيد بها تغير بالفعل او
بالقوة وهو اعني الحال المتقوم للمحل لا يكون الا واحدا لان الواحد ان استقل بتقويم المحل
مستغنيا المحل عن غيره فلا يكون غيره مقوما له وان لم يستقل كان المجموع مقوما وكل منهما جزء
للمقوم اقول ويرد عليه ان لا يلزم من عدم الاستقلال بالتقويم عدم التقوم وقول المحل
للحال اعني امكان حصول الحال في المحل ذاتي والا يلزم الانقلاب ولا كان ههنا

سوال دوم

سوال دوم ان يقال لو كان القبول ذاتيا للمحل لما جاز انفكاكه عنه لكن المحل قد لا يقبل شيئا
ثم يصير قابلا له فان النطفة لا تقبل الصورة الانسانية ثم او يصير حيث تقبلها فاجاب
بان القبول اعني امكان حصول الحال في المحل مستمر ابدا لا ينفك اصلا بل ثابت في
جميع الاحوال لكن القبول قد يكون قريبا وقد يكون بعيدا فان القبول النطفة للصورة
الانسانية بعيد وقبول الحسن له قريب فالحاصل بعد ان لم يكن هو قرب القبول لا بعده
لا اصل القبول والسبب في حصول قرب القبول بعد بعده حصول تعدد او اجتماع شرائط
من الامور التي لا بد فيه واعلم ان ما نقله من الكلام في هذه المباحث كلها من فروع الهيولى
والصورة والمصنف كان ينكرها كما كان يجيء كان الاليق بحاله ان لا يذكر هذه المباحث او يذكرها
على سبيل النقل والانكار لا على طريق الاثبات والاقرار في الغاية علل جعلها اي بعد ذكرها
الذهنية لعلية العلة الفاعلية يعني ان تصور الغاية علة فاعلية لكون الفاعل فاعلا او مستقلها
يصير متقدما على الفعل فهذا الاعتبار يكون الغاية علة للمعلول الذي يصدر عن الفاعل ومعلوله
في وجودها العيني للمعلول فان وجود الغاية في الخارج يترتب على وجود المعلول فيها فالغاية
بحسب الوجود الذهني والذي يترتب الوجود الخارجي فلا دور وهذا معنى قولهم اول الفكر اخر
العمل فان النجار يتصور الجلوس على السرير فيوجده ثم يوجد الجلوس عليه وهي اي الغاية
ثابتة لكل فاعل قاصد اي لكل فاعل يفعل بالقصد والاختيار فان الفاعل اما يقصد الفعل او
ربما القوة الحيوانية المحركة تنتهي لها الوصول الى المنتهى في حركات الاختيارية الصادرة
عن الحيوان لها مباد اربعة مترتبة كما ذكرنا والمبدأ القريب القوة المحركة المنبثة في عضلة
العضو والمبدأ الذي يليه هو الاجماع من القوة الشوقية والابعد منه هو التصور
الملائم او المنافر فاذا ارتسم بالتخيل او التفكر صورة في النفس حركت القوة الشوقية
الى الاجماع فحركت القوة المحركة في الاعضاء فما ينتهي اليه الحركة وهي الوصول الى
المنتهى هو غاية للقوة المحركة النفسانية المحركة وليس لها غاية غير ذلك وهو
اي الوصول الى المنتهى قد يكون غاية للقوة الشوقية ايضا وقد لا يكون بل
يكون لها غاية اخرى لكن لا يتوصل اليها الا بالوصول الى المنتهى مثل الالة من
الالف في مكان ينفر عن المقام في موضع وتخيل في النفس صورة موضع اخر فاشتاق
الى المقام فيه فحرك بحركة اشتاقت حركتها اليه غاية قوة الشوقية يحصل باشتياقها اليه

وكيف الحركة الى كمالها او مثال اقتضائها الى الصورة وتحصل بحسب صورته لها يحصل فيه ما
يتحرك الى المكان الذي يصيبه ويقف فيه فينتهي حركته الى وقت المكان ولا يكون انتهى
الحركة لنفس غاية الحركة المشهورة الى منتهاه او لكن جنبه ويحصل بعده به لغاية الحصول
ومعلى تشبيه المطابقة من غايتي الحركة بين الحركة والسكون فان لم يحصل غاية الحركة
بها او وصول الى المنتهى فالحركة باطلة بالنسبة الى الغاية الشوقية والآلية وان حصل
غاية الشوقية المشهورة عبثا ان كان المبدأ هو التخيل او عادة ان كان المبدأ هو
التخيل مع خلق ومكث كالعبث بالحية او قصدا ضروريا ان كان المبدأ هو التخيل
مع الطبيعة كالتنفس او مع المزاج كحركات المريض او عبثا جزافا ان كان المبدأ هو
التخيل وحده من غير انضمام شيء اليه والجزاف الطبيعية غايات للكلام والعاقل
اللذان يبادر الى الفعل وان لم يكن مقصودا اذا كان بحث ذلك الفاعل مختارا لفعل
ذلك الفعل لاجل الغاية فلا يكون الا معنى العلل الغائية وبهذا الاعتبار [illegible]
المطلقة غايات مع انه لا شعور لها ولا قصد ولا غرض الا انها عند اللكساب
الفاعلة غايات بما يتأدى اليه الفعل ان كان داعية وان لم يكن ما يسمى ذلك الفعل
عبثا وذاتيا وبما يتأدى اليه غاية ذاتية وان كان ثانويه بعد ذلك وما يسمى
ذلك الفعل نسبيا اتفاقا وما يتأدى اليه غاية اتفاقية ومنهم من ذكر الان بان
مستند بان الفعل ان كان مستحقا لجميع الحركات المذكورة والتأدي كان اتفاقيا
واذا كان الفعل ثابتا دائما او اكثريا يتأدى الى غاية ذاتية وان كان مستحقا لما
ولكن مع التأدي لم يكن بها سبب ذلك ولا غاية اتفاقية ولوازمها لما يكن هو
معتبر لحصول التأدي بالفعل حتى من الدواعي الى سبب الاتفاق ولا تستند الا بالقصد
مع انه ليس شيء منها بحتمية فالحوادث تدل على ان الامر الاتفاقي كان
مساويا او قرابة او الاتفاق كان راجحا عليه فهو يسمى للسبب الاتفاقي وما يتأدى الى اليه
بالغاية الاتفاقية وان نادرا لم يكن مع جميع الحركات المعتبرة في ذاتيته كان سببا ذاتيا
للسبب الذي هو غاية دائما او اكثريا ولكن يحتمل فيضان متصل بالكثرة فالاكثر هو
هو حصل ليس غاية الى الكثرة دائما ولا اكثريا فلا يوجد كالسبب الاتفاقي ولا وجود الكثرة
غاية اتفاقية او هو سبب او لم يكن من حين فيه الكثرة وهو فيتحقق الكثرة مع

الحاجات كان تحصل مع هذه الشرائط سببا ذاتيا لوجود الغاية مطلقا سواء كانت الغاية
الفاعلية او صورية او مادية فلا يكون مستقلا فانه علة كالطبيعة التي هي الطبيعة و
المادية كحصول ما تنها والصورية كصورتها والغائية لوصول كل منها الى مكانه الطبيعي وقد
يكون بعضها فيكون علة لجميع العلل والصورية بالنسبة الى الغرض على كل حال الصورة
شرط كما في العنصر والمادة كالفاعل الاربعة بالنسبة الى الصور المركبات والصورة
كالصورة بالنسبة الى المركب من صور اعضائها الآلية والفاعلية كحركة شرعي التابع وقد
الحجب بالنسبة الى الصورة النوعية والفاعلية لاجل العلل ان بالقوة فالعلة الطبيعية
بالنسبة الى الحركة حال حصول الجسم في مكانه الطبيعي والمادة كالطبيعة بالنسبة الى الكائنة
والصورة كصورته الا حال كونه جسما او جانبة الصورة المرادة والفاعلية كالمتحرك
بالفعل او بالقوة فانها علة كالطبيعة حال كون الجسم متحركا الى مكانه الطبيعي والمادية
كالجنس بالنسبة الى الانسان والصورية كصورته الا حال كونه والعلل والغائية كالفاعل
المحبب حال حصوله والفاعل وكل واحد منها اما كلية او جزئية فانها علة الكل كالبناء للبيت
والجزئية كنفس البناء له والمادية الكلية كالنطفة والجزئية كنفس النطفة وكذلك في سائرها
والفاعل كل واحد منها اما ذاتية او عرضية فالعلة الذاتية يطلق على ما هو علة بحسبه الى الشيء لا
ما هو بسبب حصته والعلة العرضية يطلق على ما يقارن احدهما الى الشيء ما هو علة حقيقية
ما الى الشيء الذي يفرق بالعلة الحقيقية اقترانا مصحح الاطلاق اسمها عليه فيسمى علة عرضية
والثاني الى الشيء ما بالسبيل كذلك ما في العلة التي تنسب الى ذلك الشيء العرض
ليس علة عرضية فانها علة العرض كالسقمونيا بالنسبة الى البرودة فان السقمونيا
لسهل الصفراء الموجبة لسخونة البدن الا انه لا جواز البرودة التي هي العلة لنفي البرد
بحسب العرض الى ما يتأدى بها وهي المنقول باب والعادية العرضية كالخشب
للسرير اذا اتصف صنعه النابض مثلا فان دواء الخشب علة مادية ذاتية وما يتخذ من
الخشب ما هو العلة الاخرى صفة الناقص علة مادية عرضية والصورية العرضية كصورة السرير اذا
اخذت مع بعض عوارضها والغائية العرضية كشرب التابع مثل الشمال الى السؤال ان
المقصود فيه لقاء الحبيب وقد يصل مشبعة شرب التابع والفاعل كل منها اما عامة او
خاصة فالعلة العامة هي التي يكون حيث العلة الخصوصية كالفاعل الذي هو من العناء وكالخاصة

هي الالة الحجرية كانت ردية وكذلك في سائر العلل الاربع فان كل منها اما قريبة او بعيدة فالعلة
القريبة كالعفونة بالنسبة الى الحمى والبعيدة كالاحتقان مع الامتلاء بالنسبة الى الحمى و
على هذا القياس بعض العلل وايضا كل منها اما مشتركة او خاصة فالعلة المشتركة
كثيرة واحدة ليست متعددة والا لم تكن مشتركة والخاصة ليست واحدة على هذا القياس سائر
العلل والعدم للكل وثبت الزمان حيث المادي في الوضعية لا يخفى ان كل ما هو علة ذاتية لوجود الآخر
والعدم علة في العدم يعني الوجود والعدم واحد لان العلة علة المسمى لحصول ما يترتب عليه
عليه الاثر ان كان موجودا فقد وجد الاثر وان كان معدوما فقد عدم الاثر فالكل
بالنسبة الى طرف الوجود هو بعينه الكل بالنسبة الى طرف العدم لكن وجود الاثر متعلق بوجود
وعدمه متعلق بعدمه اقول ولا يخفى عليك ان هذا انما يتم لو ثبت ان تأثير الوجود
في العدم لا يكون لكنه لم يثبت على ما مر والمرجح وهو الكل المستغني عن الكل كما لا
وهو الكل المتقدم بالذات في ان كل واحد منهما علة لا بد بالنسبة الى ما يتركب منه او من
الكل والفقدان الا ان الاثر انما هو في طرفيه اي وجوده وعدمه فعدم الاثر
يحصل الماهية موجودة او معدومة لا انها يجعلها مجعولة الماهية اذ لا مغايرة حتى يحصل
ولنفسها حتى يتصور توسط جعل منها فيكون احدهما مجعولة والاخرى مجعولة اليها
واسباب الماهية غير اسباب الوجود فمعنى ان العلل المادية والصورية اسباب
لعلل الماهية والاخريان اعني الفاعلية والغائية اسباب لعلل الوجود ولا بد للعدم
من سبب لما عرفت من ان الممكن نسبته الى طرف الوجود والعدم على السواء فافتقار
كل منهما الى سبب والا لزم الترجيح وكذا في الحركة يعني لا بد لعدم الحركة من
سبب [illegible] لما توهم بعض الناس من ان العدم لا يحتاج الى سبب [illegible] و
[illegible] بدليل امتناع البقاء عليها [illegible] وتوقف على [illegible]
ووجه ما سبق من ان الممكن لا يكون احد طرفيه اولى به لذاته وامتناع البقاء يعني
امتناع اجزائه لا يقتضي ذلك وعلى تقدير الاولوية لا يمكن [illegible] في وقوع
على ما سبق بيانه ومن العلل المعدة ما يؤدي الى مثله كالحركة الى منتصف المسافة
المؤدية الى الحركة الى منتهاها او خلافه كالحركة المؤدية الى السخونة التي هي مبدأ
الحركة او ضده كالحركة الى فوق المؤدية الى الحركة الى السفل والاعداد قريب كالاعداد

بحسب النسبة

بحسب النسبة الى الصورة الاثابتة او بعيدة كما عرفت والمطلقة بالنسبة اليها من العلل
العرضية اما ما هو سبب بمعنى ان بعض العلل اي علة العرضية تكون علة بعيدة ذاتية بالنسبة
الى ما هي علة فاعلية عرضية له فان السقمونيا علة فاعلية عرضية لحصول البرودة
مع انه علة بعيدة ذاتية لحصول البرودة

المقصد الثاني

في الجواهر والاعراض وفيه فصول الاول في الجواهر قدم مباحثها على مباحث الاعراض لان
وجود العرض متوقف على وجود الجوهر فناسب ذلك ان يقدم بيان احواله على بيان
احوال العرض ومنهم من قدم مباحث الاعراض على احوال الجواهر نظرا الى التوسل
باحوال بعض الاعراض على احوال الجواهر كالاستدلال باحوال الحركة والسكون على
حدوث الجسم ويتطرق الى فوائد المباحث في زمان مناد على عدم تركيبها من الجواهر
الافراد او الغير المتناهية الى غير ذلك مما يطلع عليه باستقراء مباحث الجواهر وانه هذا
باني توابع الجسم الطبيعي لا يمكن الا بعد معرفة البعد والزاوية والقسمة الممكن اما
ان يكون موجودا في الموضوع وهو المحل المستغني عنه والمراد بالكون في الموضوع
هو الحلول فيه اي الاختصاص الناعت وهو العرض او لا يكون او لا يحل في الموضوع
وذلك اما بان يكون لا يحل اصلا او يحل لكن لا في الموضوع وهو الجوهر [illegible]
عن الموقف الجوهر حيث جعل المقسم هو الممكن فظاهره انه اما مفارق عن المادة اعني
المحل المتقوم بالحال في ذاته وفعله اي لا يحتاج في ذاته وفعله الى المادة وهو العقل
او مفارق عن المادة في ذاته دون فعله وهو النفس او مقارن للمادة فاما ان يكون
محلا لجوهر اخر وهو المادة واقول في جعل المادة من اقسام المقارن للمادة جميع
خرازة فالاولى ان يقال غير مفارق بل حال او متقارن وكذا في جعل المادة محل
ان يحل جوهر المتقوم او يكون حالا في جوهر اخر وهو الصورة او ما يتركب منهما اي
اي من الجوهر من الحال والمحل وهو الجسم قال الامام لا بد من الدلالة على ان الجوهر
المركب منه الجوهر من الحال والمحل هو الجسم فانه لا امتناع في وجود جوهر غير جسماني يكون
من جوهرين يكون احدهما حالا في الآخر متعلقا به ثم اورد لما قال فلا يرد عليه هذا
الاشكال وهو ان الممكن اما ان يكون حالا في شيء او لا يكون والاول اما ان يكون
سببا لوجود محله وهو الصورة او لا يكون وهو العرض والثاني اما ان يكون

قال وذكر لانه اذ جعل المقسم هو الموجود
المطلق كما وقع في عبارة الامام لا ن
تعريف الجوهر هو الموجود لا في موضوع
وشمل الواجب فاذا وجدت كانت لا
في موضوع وليس الواجب ماهية ووجود
زائد عليه

[illegible]

متحيزا او جزء الجسم او جزء منه وهو الهيولى او لا يكون متحيزا ولا جزء منه وهو اما ان يكون
مدبرا للجسم وهو النفس او جزء منه او لا مدبرا ولا جزء منه وهو العقل او جزؤه والمحل
والموضوع يتعاكسان وجودا وعدما في العموم والخصوص فقد ظهر مما ذكرنا ان الموضوع
اخص مطلقا من المحل لما عرفت من ان المحل المستغني عن الحال والمحل قد يكون محتاجا الى ما
حل فيه كالمادة وقد تبين به موضوعه اي نقيض الاخص مطلقا اعم من نقيض الاعم مطلقا
وكذا الحال والعرض فقد عرفت ان العرض هو الحال في الموضوع والحال قد يكون لا في موضوع
كالصورة فكان الحال اعم مطلقا من العرض وبين الموضوع والعرض مباينة لان الموضوع هو
المحل المتقوم بنفسه والعرض لا يكون متقوما بنفسه ويصدق العرض على المحل والحال جزئيا لا
كليا فانه يصدق بعض المحل عرض كالحركة فانها محل السرعة وليس يصدق كل ما هو محل فهو
عرض لان المحل ما هو جوهر وكذا يصدق بعض الحال عرض ولا يصدق كل حال فهو عرض
لمكان الصورة وظهر من ذلك ان الجوهر ايضا يصدق على المحل والحال جزئيا لا كليا والجوهرية
والعرضية من ثواني المعقولات لتوقف نسبة احدهما على وسط واختلاف الانواع فيهما
بالاولوية والمعقول لاشتراكه عرضيا اختلف العقلاء في ان الجوهر هل هو جنس لما تحته اولا و
اختار المصنف انه ليس بجنس لما تحته من الجواهر كما ان العرض ليس بجنس لما تحته من الاعراض
واحتج المصنف على ذلك بوجوه الاول ان الجوهر والعرض تتوقف نسبتهما الى ما تحتهما
على وسط اي لا يمكن ان يحمل على ما تحتهما الا بوسط فانا نحتاج في اثبات جوهرية
النفس الناطقة والصور الحالة في الاجسام الى نظر واستدلال ولذلك اختلف [illegible] فزعم
بعضهم انها من قبيل الاعراض وكذا في اثبات عرضية المقادير والاضواء والالوان
نحتاج الى الاستدلال فلا يكون شيء من الجوهر والعرض جنسا لما تحته لان ذاتي الشيء
كما مر بانه يكون بين الثبوت لذلك الشيء ورد بان ذاتي الشيء انما يكون بين الثبوت
له اذا كان ذلك الشيء متصورا بالكنه ولا نم ان ما ذكر من الامثلة قد تصور فيها الماهية
بكنهها بل المتصور من النفس هو المدبر للبدن المتصرف فيه وهذا امر عارض لها خارج
عن ماهيتها وكذا الحال في سائر الامثلة ولو كانت الماهية معقولة بالكنه في هذه الامثلة
لا يمكن ان لا يحتاج فيها الى دليل اصلا الثاني ان صدق الجوهر والعرض كليهما متوقف
على ما تحتهما من الانواع بالتشكيك فان انواع الجواهر بعضها اولى بالجوهرية من بعض

وكذلك

وكذلك انواع الاعراض بعضها اولى من بعض بالعرضية والذاتي لا يكون مقولا
بالتشكيك على ما هو ذاتي له فورد بانا لا نم اختلاف انواعهما في حقيقة الجوهرية
والعرضية بالاولوية وعدمها ولو سلم فنقول ان ما ذكر في بيانه مبني على تقدير تسليم
ان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لجميع ما تحته من الامور التي تقال هو عليها
بالتشكيك لا يعني انه لا يكون ذاتيا لشيء منها فجاز ان يكون الجوهر والعرض جنسا
لبعض ما تحته من الانواع وهو ما لم يكن حمله بالتشكيك الثالث ان المعقول من
الجوهر امر مشترك عرضي بالنسبة الى ما تحته وكذا المعقول من العرض فانا نعقل من
الجوهر انه المستغني عن الموضوع ونعقل من العرض انه المحتاج ولا شك في ان هذين
المفهومين انما يتحققان للموصوف فيهما ماخوذين بالقياس الى ما يغايرهما اعني الموضوع
والذاتي لا يكون كذلك فانه ثابت لما هو ذاتي له دون قطع النظر عن جميع ما يغايره
وايضا الاستغناء امر سلبي لانه عبارة عن عدم الاحتياج الى الموضوع والعدمي لا يكون
جنسا للانواع المحصلة [illegible] والمعقول منهما عرضي [illegible] اشار الى ان هذا الوجه انما
يقوم دليلا على عرضية هذين المفهومين اللذين يعقلان من الجوهر والعرض [illegible]
الاعتراض بان ذلك انما يتم لو كان تعريف الجوهر بالاستغناء عن الموضوع وكذا تعريف
العرض بالاحتياج اليه تحديدا لهما وذلك غير معلوم ولم لا يجوز ان المعقول [illegible] عرضية
الجوهر والعرض بالنسبة الى ما تحتهما بل لازم عليهما انهما من المعقولات الثانية [illegible]
الدليل [illegible] لا يثبت [illegible] على عرضية هذين المفهومين [illegible] وذلك بانه لما ثبت
كونهما ذاتيين على ما تحتهما لزم ان يكون من المعقولات الثانية اذ ليس في الجسم مثلا امر
متحقق زائد على ذاته هو الجوهرية ولا في السواد مثلا امر متحقق زائد عليه هو العرضية
[illegible] فثبت بذلك كونهما امرين اعتباريين غير [illegible] في الوجود ولا كونهما
من المعقولات الثانية [illegible] عبارة عن عوارض [illegible]
فظاهر انهما ليسا [illegible] ان الجوهر لو كان جنسا للجواهر لكان تمايز [illegible]
بفصول على ما هو شأن الانواع المندرجة تحت جنس وتلك الفصول اما ان يكون
جواهر [illegible] الى غير
النهاية [illegible] كذا الانواع الجوهرية [illegible] ان يكون اعراضا [illegible] المقادير

بجوهر لما الموضوع اذ علم كون العرض محمولا على الجوهر ونفسه بحسب الوجود وعلى ما هو شأن
الفصل مع النوع وما قال بعض انه علم انتفاء الجوهر بالعرض بعينه بامرين انه يجوز تقوم
الجوهر بعرض قائم بجوهر او موضوع كذلك الجوهر والجواب انه قد مر ان المراد بقوام الجوهر
بجنس ما لكونه الجنس لا كونه الحقائق المحصلة النوعية لا ان الجنس لكل ما الصدق عليه
ما الجنس ما الشيء من الى الفصل الذي يحصله فلا يكون عرضا ما كان حتى في موضعه
مكنه بل لا يكون الجوهر حينئذ الجمع بالصدق على الحقيقة الانواع والفصول حتى يلزم التقوم
ولا انقضاء من الجواهر ولا جهاده من غيرها من المتقابلين الفنا والعدم وقد يطلق الفناء
على العدم اعتبارا او قد مر ان بعضهم احتجوا في التقابل امتناع الاجتماع في الموضوع
وبذلك صرحوا بان لا انقضاد من الجواهر ولا جهاده من غيرها وآخرون احتجوا بالمحل مطلقا
بل الموضوع ولذلك اخذوا التضاد من الصور النوعية للعناصر وما قال بعض ان الفناء
ضد للجوهر فاذا خلق الفناء انتفى الجواهر باسرها ففيه ان المتولى من الفناء ليس
الا العدم والعدم لا يكون ضد الشيء لان الضد لا بد ان يكون موجودا لا امر في المتن
ووحدة المحل لا يستلزم وحدة الحال بمعنى يجوز ان يحل شيئان في محل واحد سواء كانا
جوهرين كالهيولى الواحدة التي يحل فيها الصورة الجسمية والنوعية او عرضين كالجسم
الواحد الذي يحل فيه السواد والبياض الحركة الا مع التماثل اي لا يجوز ان يحل مثلان
في محل واحد لانه لو امتنع الاختلاف عنها اذ لا تمايز منها بحسب الماهية ولوازمها
ولا بالعوارض متعين ان ما حاصل الاتصاف احد المثلين دون مثل الآخر بعارض من تلك
العوارض مشتقة على امتيازه عن المثل الآخر فلو كان امتيازه بها لزم الدور
ولا بامور اخر سوى ما ذكر لان كل امر نسبته اليهما نسبة واحدة او لو امتازت
الشيئان بغير ذلك الامتياز لما هو ذلك الامر وهو باطل لكونه واحدا بالعرض واما
بعينه المثلين بل بالهوية وهو عرض يحل فيها وكل ذلك باطل على ما مر آنفا
والجواب انه يكفي امتيازهما بالعوارض والاتصاف لا يتوقف على امتياز
سابق والحاصل ان ذلك هو بعينه الكلام في بحث التشخص وايضا لو تم ذلك لدل على
امتناع حلول المثلين في محل واحد بطريق التعاقب ايضا بخلاف العكس اي وحدة
الحال تستلزم وحدة المحل فلا يجوز قيام العرض الواحد بعينه بمحلين لانه لو قام عرض واحد

بعينه

بعينه بمحلين لزم ان لا يتميز الواحد عن الاثنين وذلك لانا لو فرضنا ان يكون القائم
بمحلين عرضين لم يكن حال هذين العرضين الا كحال العرض الواحد الذي فرضناه
قائما بمحلين فيلزم ان لا يتميز الاثنان عن الاثنينية عن الواحد في وحدته بل يلزم ان
يكون الوحدة اثنينية وايضا لو جاز حصول عرض واحد في محلين لجاز حصول جسم
واحد في مكانين لان البديهة لا تفرق بينهما قطعا والثاني باطل فكذا المقدم وجوزه
بعض القدماء من الفلاسفة زعما منهم ان القرب قائم بالمتقاربين والجوار قائم
بالمتجاورين والاخوة بالاخوين ونحو ذلك من الاضافات المتشابهة الاطراف بخلاف
مثل الابوة والبنوة من الاضافات المختلفة الاطراف فان قيام الابوة بالاب و
البنوة بالابن وكان منشأ هذا التوهم هو عدم التمايز الاتفاق في الاسم والقوم
العامة من المعتزلة زعما منهم ان التاليف عرض موجود قائم بجوهرين فردين ولا يجوز
قيامه باكثر منهما حتى انه اذا تالف الجسم من اجزاء كثيرة قام بكل جوهرين متجاورين
منها تاليف واحد واما الاول فلان صعوبة الانفكاك من اجزاء الجسم المؤلف لا بد له
من رابطة بسبب التماسك وذلك هو التاليف وليس قائما بواحد منها فقط والا لوجب
صعوبة الانفكاك عنه بل بكل منها لكون وحدة الحال فيها موجبة لتعسر الانفكاك بينها
واجيب عنه بان ذلك مبني على تركب الجسم من الجواهر الفردة وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه جاز ان
يكون صعوبة الانفكاك الى الفاعل المختار لا الى عرض واحد قائم بكل منها
ليس لما بيناه واما الثاني فلانه لو قام باكثر من جوهرين كالثلاثة مثلا لانعدم بانعدام احد
الاجزاء ضرورة انعدام الحال بانعدام المحل الذي هو مجموع الاجزاء واللازم باطل ضرورة
بقاء التاليف فيما بين الجزئين الباقيين وردوا بانه لم لا يجوز ان التاليف الباقي بين الجزئين
هو بعينه التاليف القائم بالثلاثة لا يجوز ان ينعدم فذلك ويحدث هو او آخر مثله قياسا
العرض الواحد بالكثير ما قال به الفلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحدة بها والتثليث
بجميع الاضلاع والنقطة المحيطة بسطح والجوفية بينية متوجهة الى الاعضاء والقيام بجميع اجزاء
زيد فقلنا المتنازع فيه هو ان يكون العرض الواحد القائم بمحل هو بعينه القائم بالمحل الآخر
لا ان يكون العرض الواحد قائما بمجموع شيئين صار باجتماع محلا واحدا له كما في هذه
الصور وبالجملة ما يظهر جواب آخر من قال بها ثم واما الاضافات فغير مسلم من المتكلمين

اي انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال وكذلك انقسام الحال لا يستلزم انقسام المحل
الانقسام قسمان احدهما الانقسام الى اجزاء متباينة في الوضع اي اجزاء يصح ان
يشار الى كل جزء منها اين هو من صاحبه وتسمى اجزاء مقدارية وثانيهما الانقسام الى
اجزاء غير متباينة في الوضع سواء كانت خارجية كالبسائط والصورة او عقلية كالجنس
والفصل والظاهر ان القسم الثاني من الانقسام غير مستلزم من الجانبين واما القسم الاول
فظاهر ايضا ان انقسام الحال بهذا الانقسام لا يوجب انقسام المحل ايضا فان انقسام السواد
مثلا الى الاجزاء المقدارية لا يوجب انقسام الجسم الى الاجزاء كذلك وكيف لا وكل جزء منه
انما يعرض في جزء الاخر من محله واما انقسام المحل على الوجه المذكور فهل يستلزم انقسام
الحال فمنهم من حكم بالاستلزام مطلقا وزعم ان الحال في محل منقسم الى اجزاء متباينة
في الوضع ان كان حاصلا بتمامه في واحد منها فقط كان محله ذلك الواحد دون المجموع
وهو خلاف المفروض وان كان حاصلا بتمامه في كل واحد منها فقط كان محله ذلك الواحد
من تلك الاجزاء كان الواحد بالشخص حالا في محال متعددة وقد ظهر بطلانه وان لم
يوجد شيء من ذلك الحال في شيء من تلك الاجزاء اصلا لم يكن ذلك الحال حالا في ذلك
المحل بالضرورة وان وجد في كل واحد من تلك الاجزاء بعض من ذلك الحال كان
منقسما الى اجزاء متباينة في الوضع كالمحل ومنهم من فصل وقال ان الحال في منقسم
كذلك ان حل فيه من حيث ذاته لزم انقسامه على حسب انقسام المحل كالسواد الحال في
الجسم ويسمى حلوله فيه سريانيا وان حل فيه لا من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث
هو معروض لهيئة اخرى لم يلزم انقسامه وكان حلوله فيه غير سرياني واستدل على ذلك بان الوحدة
حالة في محلها قطعا وكذا النقطة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم وليس شيء
منها منقسما بانقسام محله وكذا الاضافات مثل الابوة والبنوة حالة في محالها وليست
منقسمة بانقسامها اذ لا يمكن ان يقال في كل جزء من الاب جزء من الابوة فقد ثبت
ان الحلول في المنقسم لا يوجب الانقسام اذا لم يكن سريانيا وان الحكم بان الحال اذا لم
يوجد شيء منه في شيء من اجزاء المحل استحال حلوله في ذلك المحل ليس بديهيا لجواز
ان يكون الحال حالا في المجموع من حيث هو مجموع ولا يكون شيء منه حالا في شيء من
اجزاء ذلك المجموع كما في الصور المذكورة لكن الامام في الملخص ادعى بداهة ذلك

الحكم ومنع كون الوحدة والنقطة والاضافات امورا موجودة في الخارج اقول
ان البديهة لا تفرق في ذلك بين الامور الموجودة في الخارج والاعتبارية الموجودة في
نفس الامر فكما جاز في الاعتباري ان يشمل كل المحل لا بطريق السريان جاز في الخارجي
ايضا وذلك لكن يرد انا اذا قطعنا من جسم مخروط مستدير شكلا قطعا من جانب قاعدته
لزم ان تنعدم النقطة التي على راسه لانعدام محلها الذي هو مجموع المخروط وتحدث نقطة
اخرى وكذا اذا قطعنا جسما مكعبا فيما بين سطحيه الاعلى والاسفل لزم ان ينعدم سطحاه
مع خطوطهما ونقاطهما ويحدث سطحان اخران مع الخطوط والنقاط لكن البديهة تشهد
بان تلك الاطراف باقية على حالها ولا تتغير بذلك التقطيع في وجودها وعدمها الا ان يقال
هذه الاطراف امور اعتبارية لا يتصور فيها وجود وانعدام الا انا نقول لو سلم انها اعتبارية
فليست من الاعتبارات المحضة بل من الاعتبارات التي في نفس الامر ومثل هذه
الاعتبارات يتصور فيها الحدوث بعد ان لم تكن كالتي يحدث في الشخص بعد ان لم يكن
والموضوع من جملة المشخصات اي العرض يحتاج في تشخصه الى موضوعه لوجهين الاول
انه لو لم يكن محتاجا اليه لكان مستغنيا عنه في تشخصه وهو مستغن عنه في الوجود اما لانه
مكتف عنه بوجهه او لان التشخص مستقل بالوجود فلو افتقر العرض الى موضوعه في وجوده
لزم افتقاره اليه في تشخصه ايضا بالواسطة والمستغنى عن المحل في الوجود والتشخص لا
يكون مفتقرا اليه فلا يكون عرضا هف اقول فيه نظر لانا لا نسلم استغناءه عنه في
الوجود وقوله لانه مكتف عنه بوجهه قلنا ان اردت انه فاعل لوجوده من غير حاجة الى
الموضوع فذلك اول المسئلة وان اردت انه يستفيد الوجود من الفاعل لا منه فذلك
لا يضرنا لان الاحتياج اعم من الاستفادة وايضا قوله لان التشخص مفتقر الى الوجود
ممنوع فانهما متلازمان من غير افتقار لاحدهما الى الاخر الثاني ان تشخص العرض ليس
لماهيته ولا للوازمها والا لانحصر نوعه في شخصه ولا لما يحل فيه والا دار لان حلوله في
العرض متوقف على تشخصه ولا للمنفصل لانه لا يكون حالا فيه ولا محلا له لان نسبته الى
جميع افراد الماهية على السوية فيكون علة لتشخص هذا النوع دون غيره ترجيح بلا مرجح
فتشخصه لمحله لانا نقول لم لا يجوز ان يكون الامر حالا في محله قلنا ننقل الكلام
الى علة تشخص ذلك الامر ويرجع الامر الى المحل دفعا للدور والتسلسل اقول

لقائل ان يقول

لم لا يجوز ان يكون محل العرض على سبيل التعاقب امور غير متناهية يكون كل سابق علة معدة
لتشخص اللاحق ومثل هذا التسلسل جائز عند الحكماء فالاولى ان يقال كون المحل علة لتشخص
العرض اعم من ان يكون بلا واسطة او بواسطة كما فيما نحن فيه اذ لو لم يمكن الجواب بان الانم
ان تشخص العرض لو كان بما حل فيه لزم الدور قوله لان حلوله في العرض متوقف على تشخصه
قلنا مسلم لكن تشخص العرض ليس متوقفا على حلوله في محل فيه بل على ذاته كما ان حلول الصورة
في الهيولى متوقف على وجودها ووجودها متوقف على وجودها لا على حلولها ولا محذور في
ذلك ولو سلم نقول انه دور معية كما مر غير مرة وايضا لا نم ان النسبة المنفصل الى الكل في
السواء لجواز ان يكون له نسبة خاصة الى هذا التعيين خاصة سيما اذا كان الى محل مختارا
وايضا هذا الدليل لا يطرد في عرض يجوز ان يعدم فيه تشخصه واذا ثبت ان الموضوع من
جملة مشخصات العرض ثبت ان العرض لا يصح عليه الانتقال لانه اذا كان الموضوع
مشخصا له يكون محتاجا الى موضوع مشخص لان المبهم لا يكون موجودا في الخارج وما لا يكون
كذلك لا يجد وجودا مشخصا خارجيا فالعرض اذن لا يتحقق وجوده الا بموضوع بعينه فلو
انتقل انتفى هذا الموضوع المعين وانتفى بانتفائه العرض ايضا ضرورة انتفاء المحتاج عند
انتفاء المحتاج اليه قيل وفيه نظر لانه يجوز ان يكون موضوعات متعددة كل واحد منها

بالباقي

بذاته يوجب تشخص العرض الواحد فاذا زال احدها يزول سببه وحصل الآخر فيحصل سببه
بقي تشخصه بالثاني ولم يعدم ولا يكون المشخص ههنا امرا مبهما بل كل واحد من المعينات
فان اجيب بانه يستلزم توارد علل مستقلة على معلول واحد شخصي قلنا قد عرفت ان
الدليل انما قام على امتناع توارد علل على سبيل الاجتماع دون التعاقب وايضا لو تم
هذا الدليل لدل على ان الجسم لا يصح عليه الانتقال من حيز معين كان فيه الى حيز آخر لانا
نقول الجسم محتاج الى الحيز والحيز المبهم لا وجود له في الخارج فيكون محتاجا الى حيز مشخص فلم
لا يتحقق وجوده الا في حيز بعينه فلو انتقل عنه انتفى هذا الحيز المعين وانتفى بانتفائه الجسم
لا يقال حاجة الجسم الى الحيز انما هي في حال من احواله اعني التحيز لا في وجوده وفي تشخصه
فلو انتفى الحيز المعين انتفى تحيزه المعين لا وجوده وتشخصه كما في العرض لانا نقول هذا في
طريق عرفتم ان الجسم لا يحتاج في وجوده ولا في تشخصه الى الحيز مع انه لا يتصور وجوده
المتشخص الا في موضوع ما وما ذكرتم من ان الجسم يحتاج في تحيزه الى الحيز فمثل هذا الاحتمال

قائم في

قائم في العرض ايضا فانه يجوز ان يكون امتناع انفكاك العرض عن الموضوع لاحتياجه
اليه في عرضيته التي هي من لوازمه او في غيرها من اللوازم لا في وجوده او تشخصه وما
ذكرتموه من الدليل على ان الموضوع مشخص للعرض قائم بعينه في ان الحيز مشخص للجسم
وما يرد عليه مشترك فالفرق المذكور تحكم ويمكن الجواب اما عن النقض فبانا نمنع ان الا
الموضوع المعين مشخص للعرض ولا يمكن ان يدعى ان الحيز المعين مشخص للجسم لانا نشاهد
ان الجسم المشخص قد ينتقل من مكانه الى آخر مع انه ذلك الموجود المشخص بعينه فلا يكون
الجسم المتشخص محتاجا في وجوده ولا في تشخصه الى مكان معين ومرادنا دليلهم في الحيز
فان دليلهم في الحيز منقوض باختيار ان تشخص الجسم بذاته واما عن المنع فبان المراد بالتشخص
اعراض يكتنفه بالتشخص او امور متعلقة بها يحصل منها في الذهن صورة جزئية مطابقة
للمشخص نسبتها الى المشخص نسبة الفصل الى النوع بالتسمي تشخصا وقد مر ذلك في بحث التشخص
ولا شك ان الصورة الجزئية انما تحصل من امر مشخص جزئي ولا يمكن ان تحصل تلك الصورة
جزئية من جزئي آخر فاذا انتفى ذلك الجزئي الذي حصل منه التشخص انتفى التشخص وانتفى انتفاء
التشخص ايضا اختلف في ان العرض هل يمكن ان يقوم بالعرض ام لا فالمتكلمون على انه ممتنع و
الحكماء على انه جائز بل واقع واختار المصنف مذهب الحكماء فقال وقد يفتقر الحال الى المحل
بتوسط كالسرعة والبطء فانهما يحلان في الحركة وبتوسطها يحلان في الجسم وكالخشونة والملاسة
فانهما عرضان من مقولة الكيف حالان في السطح الحال في الجسم وكالاستقامة والاستدارة
والانحناء فانها اعراض قائمة بالمقادير القائمة بالجسم وكالنقطة فانها عرض قائم بالخط
وكالخط فانه عرض قائم بالسطح يعني ان ذات النقطة هو الخط وذات الخط هو السطح لا الجسم

والسطح له

واجاب المتكلمون بان مثل النقط والخط عدمي ولو سلم فمن الجواهر لا من الاعراض ومثل الخشونة
والملاسة والاستقامة والاستدارة والانحناء على تقدير كونه وجوديا انما يقوم بالجسم
والسرعة والبطء ليسا عرضين زائدين على الحركة قائمين بها بل الحركة امر ممتد يتخللها سكنات
اقل واكثر باعتبارها تسمى سريعة وبطيئة ولو سلم ان البطء ليس بتخلل السكنات فليست
الحركات انواعا مختلفة والسرعة والبطء فانهما من الذاتيات دون العرضيات او هما
من الاعتبارات اللاحقة للحركة بحسب الاضافة الى حركة اخرى يقطع المسافة المعينة في زمان
اقل او اكثر ولهذا يختلف باختلاف الاضافة فيكون السريع بطيئا بالنسبة الى الاسرع

ونا بكليه فليس هناك عرض هو الحركة واخرى هو السرعة او البطوء واستدلوا على انه عليه
بوجهين الاول ان معنى قيام العرض بالمحل انه تابع له في التحيز فلا يتقوم به العرض
يجب ان يكون متحيزا بالذات ليصح كون الشيء تابعا له في التحيز والمتحيز بالذات ليس الا
الجوهر الثاني انه لو قام عرض بعرض فلا بد بالآخرة من جوهر ينتهي اليه سلسلة الاعراض ضرورة
امتناع قيام العرض بنفسه وح فقيام بعض الاعراض بالبعض ليس اولى من قيام الكل بذلك
الجوهر بل هذا اولى لان القائم بنفسه احق بان يكون محلا مقوما للحال ولان الكل في حيز
ذلك الجوهر تبعا له فهو معنى القيام واعترض على الوجهين بانه لا نم ان معنى قيام الشيء بالشيء
التبعية في التحيز بل معناه اختصاص احد الشيئين بالآخر بحيث يكون الاول ناعتا والثاني
منعوتا او ان الحق ما هيته ذلك الاختصاص معلومة لنا كاختصاص البياض بالجسم لا الجسم
بالمكان وبحقيقة امران الاول ان التحيز صفة للجوهر قائم به وليس التحيز متحيزا بمعنى التحيز
والا لزم اشتراط الشيء بنفسه ان قلنا بوحدة التحيز القائم بذلك الجوهر اذ لا بد ان يكون
التحيز اولا بالجوهر حتى يتبعه غيره في التحيز فاذا كان ذلك الغير نفس التحيز فهو يشترط قيامه
بالجوهر بقيامه بالجوهر وهو اشتراط الشيء بنفسه او التسلسل ان قلنا بتعدد التحيز القائم بالجوهر
فيكون قيام كل تحيز مشروطا بقيام تحيز اخر به قبله وهكذا الى ما لا نهاية له الثاني ان اوصاف
الباري تعالى قائمة به مع عدم تبعية في التحيز ذاته وصفاته ثم ان الظاهر قيام العرض بالجوهر
مما لا نزاع فيه الا انه لا يوجب قيام الكل به لجواز ان يكون الاختصاص الناعت فيما
بين بعض الاعراض بان يكون عرض نعتا للعرض لا للجوهر الذي اليه الانتهاء كالسرعة
للحركة ولا وجود للوضعي اي مشار اليه بالحس لا يتجزى بالاستقلال احترز به عن
النقطة فانها موجودة ... ان يبين حقيقة الجسم الطبيعي وعرفوه بالجوهر القابل للابعاد
الثلثة وارادوا بالابعاد الثلثة خطوطا ثلثة متقاطعة على زوايا قائمة قوائم وارادوا
بالقبول الامكان يعني يمكن ان يتحقق فيه خطوطا كذلك وانما اعتبروا الامكان دون
الوجود لان تلك الابعاد ربما لم تكن موجودة فيه كما في الكرة وان سطوانة والمخروط
المستديرين وان كانت موجودة فيه كما في المكعب مثلا فليست الجسمية باعتبار تلك
الابعاد واذ ربما زالت مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها او زيد في المشهور قيد
الوضع حيث قيل جوهر يمكن ان تفرض فيه الابعاد الثلثة ولعله غير مفيد مع وجود فيه

الامكان

الامكان بل محقق لانه يدخل ح ما قصد اخراجه اعني الجواهر المجردة لان فرض الابعاد
الثلثة فيها ممكن غاية الامر ان يكون المفروض محالا وتقييد الابعاد بكونها على الوجه المذكور
ليتحقق ان المعتبر في الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه وان كان هو قابلا للابعاد وكثيرة لا
على هذا الوجه لا للاحتراز عن السطح على ان قبول الجزء به عن خطين بالوجه كلا ... الخط الكثير
السارية في الجهات الثلث ... به مقول الجسم الطبيعي اما مفرد وهو الذي لم يتالف من
جسم اخرى او مركب وهو الذي يتالف من جسم مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير مثلا
والجسم المفرد قابل للانقسامات اتفاقا اما ان يكون جميع الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل او لا
فعلى الاول يكون فيه اجزاء بالفعل قطعا ولا يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسامات
والا لم يكن جميع الانقسامات حاصلا بالفعل فهي اجزاء لا تتجزى فاما متناهية وهو مذهب
جمهور المتكلمين واما غير متناهية وهو مذهب النظام وعلى الثاني اما ان لا يكون شيء من
الانقسامات حاصلا بالفعل او يكون بعضها حاصلا دون بعض فعلى الاول لا يكون فيه جزء
بالفعل اصلا والا لكان فيه شيء من الانقسامات حاصلا بالفعل هف ولا شك في كونه مع ذلك
قابلا للانقسامات اما غير متناهية وهو مذهب الحكماء واما متناهية وهو مذهب محمد الشهرستاني
صاحب الملل والنحل وعلى الثاني اعني ان يكون بعض الانقسامات حاصلا فيه بالفعل دون
بعض يكون فيه اجزاء بالفعل ولا يجوز ان يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام في الجهات
الثلث والا لكان جسما فيكون المركب من جسم مركبا لا مفردا والكلام في الجسم المفرد
بل يجب ان لا يكون اما قابلا للانقسام في جهة واحدة فقط كالخطوط الجوهرية المتصلة في جهة ... واما
في جهتين فقط كالسطوح الجوهرية كذلك واما المختلط منها فقط او منها او من احدها ومن الجزء الذي لا
يتجزى اصلا فهذه احتمالات ستة محتملة لم يذهب اليها احد واختار المص مذهب الحكماء
ولذا ابطل الجزء الذي لا يتجزى واستحالة وجوده مطلقا ليبطل مذهب جمهور المتكلمين ومذهب النظام
ومذهب محمد الشهرستاني ايضا لانه ... بالاخرة الى الجزء الذي لا يتجزى وبطل تلك الاحتمالات
العقلية ايضا لان ما يدل على امتناع تركب الجسم مما لا يتجزى اصلا يدل على امتناع تركبه مما لا ينقسم
في جهة واحدة او في جهتين فقط وما يدل على استحالة وجود الجزء الذي لا يتجزى مطلقا يدل على
استحالة وجود الخط والسطح الجوهريين فالحقيقة في اثبات مذهب الذي اختاره المص ابطال الجزء
الذي لا يتجزى فلذلك ابتدا به واعلم ان لهم في ابطاله طريقين احدهما ما يدل على استحالة وجوده

مطلق وهو ان المتحيز بالذات لا بد ان يكون ما يحاذي منه جهة التحت غير ما يحاذي منه جهة الفوق
وكذا ما يحاذي منه جهة اليمين غير ما يحاذي منه جهة اليسار وكذا ما يحاذي منه قدامه غير ما يحاذي
منه جهة خلفه فكل متحيز بالذات لا بد ان يكون منقسما في الجهات الثلث لاشتماله ما يحاذي منه هذه
الجهات الست من اطرافه الخارجة عنه فيلزم التعدد في اطرافه الحالة فيه لا في ذاته فلا يلزم
الانقسام فانا نقول هذه الاطراف ان كانت داخلة في ذاته كان الانقسام ظاهرا وان
كانت خارجة عنه فالطرف الذي على [illegible] والاشارة الى احد طرفيه عين
الاشارة الى الاخر وهو ممتنع بالضرورة فلا بد ان يتخصص بها ذات الشيء غير شيء فيكون منقسما
ولو وهما فهذا الدليل كما ترى يدل على استحالة الجزء الذي لا يتجزى وعلى استحالة الخط والسطح
الجوهريين وادا [illegible] استحالة وجود الشيء الذي يتركب منه الاجسام الموجودة في الخارج ولا يدل
على استحالة النقطة والخط والسطح العرضية فانها غير متحيزة بالذات وغيرها لان الكان و
البديهة تحكم باختلاف الجهات والاطراف فيما هو متحيز بالذات وما في المكان واشار
الطرفين ما يدل على استحالة تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى وله وجوه كثيرة منها ما ذكره المصنف بقوله
في المتوسط يعني اذا وضع جزء بين جزئين بحيث تلاقي الثلثة فلا بد ان يحجب المتوسط الطرفين
من التماس والا لزم ان يكون مداخلا لاحدهما فيه قطعا والتداخل محال والا لم يفد
التأليف زيادة في الحجم واذا حجب المتوسط الطرفين عن التماس لزم انقسام الوسط لان
ما يلاقي منه احد الطرفين غير ما يلاقي منه الطرف الاخر فينقسم الوسط شيئا فينقسم
وهو خلاف المفروض ومنها ما اوضحه بقوله على طرفي الكرسي منه يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء
وتر كانت خمسة او سبعة او غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزءا على التبادل و
فرضنا تحرك كل منهما متوجها الى الاخر بحركة على السواء في السرعة والبطء والابتداء فلا بد
ان يتلاقيا ولا يمكن ان يكون ذلك التلاقي بان يكون احد الجزئين باسره على الطرف و
الاخر باسره على الوسط والا لما تساوت الحركتان فلا بد ان يكون كل منهما شيء من الوسط فيكون
باحدهما شيء اوفر منه بالاخر فيلزم الانقسام لانه كانت تلك الاجزاء غير متناهية
في الحجم وحينئذ يكون بعض من كل واحد منهما على الوسط وبعض اخر منه على بعض اخر من
الطرف فيلزم انقسام الاجزاء المذكورة باسرها مع كونها غير منقسمة فرضا وانه محال هذا المحال
لم يلزم من وجود الجزء الذي لا يتجزى وحده بل من مجموع فرضه ووجود تركب المتساوي من اجزاء وتر

ومنها

ومنها لو تحرك جزء على السواء [illegible] ودليل استحالة الجزء [illegible] قدره
مما يشتمل [illegible] استحالة المحيط [illegible] ان يكون بعض اجزائه [illegible] او يكون مجتمعا
بعضها مع بعض محالا ولتمس الا حصول [illegible] لا يكون [illegible] الا معطلا وليس شيء من اجزائه
سوى الجزء محالا الا في نفسه فتعين استحالة [illegible] على ان ذلك يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء
شفع اربعة كانت او ستة او غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزءا على التبادل و
فرضنا تحرك كل منهما متوجها الى الاخر بحركة على السواء في السرعة والبطء والابتداء فلا بد
ان يتحاذيا بالضرورة وموضع المحاذاة لا بد ان يكون بين الجزئين المتوسطين اذ لا يمكن
ان يتحاذيا بان يكونا معا على احد الوسطين والا لم يتساويا في الحركة فلا بد ان يتحاذيا على
ملتقى الوسطين بان يكون بعض من كل منهما على بعض من احد الوسطين وبعضه الاخر على بعض من
الوسط الاخر فيلزم الانقسام في الجزء المتحرك مع ثبات الوسطين ويلزم ما يشتمل الحس تكذيبه
من التفكيك كما اذا احتج على نفي الجزء الذي لا يتجزى والمراد لم يشر الى ما لزم اصحاب هذا
المذهب مما يشهد الحس بكذبه وقد التزموه منها التفكك اجزاء الرحى فانا اذا فرضنا خطا
خارجا من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها فذلك الخط يكون من حركة من اجزاء لا تتجزى فاذا تحرك
الجزء الابعد من المركز على الخط وهو الذي على الطوق جزءا واحدا من حيث فرضنا الجزء الذي على الذي
الى تحرك وقطع جزءا كان الجزء متحدا وان تحرك هو ايضا جزءا واحدا من حيث فرضنا العظم
الى الجزء الثالث الرابع وهكذا الى الجزء الذي على المركز فان تحرك شيء منها اقل من جزء لزم انقسام
وان تحرك كل واحد منها جزءا واحدا لزم ان يكون حيث فرضنا الجزء الذي على المركز مساويا
لحيث الجزء الذي على الطوق العظيم في حركته وهو ممتنع بالضرورة وان سكن الجزء الذي على الابعد
حين تحرك الابعد جزءا لزم التفكك لانفصاله عنه وكذا الحال في سائر الاجزاء مثل تفكك اجزاء الرحى على
شكل دوائر محيط بعضها ببعض يظهر ذلك باخراج الخطوط المتلاصقة من مركز الرحى الى الطوق
العظيم منها في جميع الجهات وقد التزموه مع ان الحس يكذبه قالوا ان الرحى ينفك عند الفعل
دوائر كالاوتار لكن ان على التجاوز يلتصق بعضها ببعض ولا يشعر الحس بذلك لكمال اللطافة التي
يمتنع فيها التفكك وسكون المتحرك وهما يلزمهم سكون المتحرك فانا اذا فرضنا مثلا ان فرسا
يتحرك من اول النهار الى منتصفه مثلا فرسخا ولا شك ان الشمس قد سارت في هذه المدة
ربعا من الدور فحيث حركة الشمس قطعت مسافة مساوية للجزء الواحد لا يخلو اما ان يتحرك

الفرس جزءا او اقل او يسكن والاول يوجب ان تكون حركة الفرس مساوية لحركة الشمس مع ان
المسافة التي قطعها اعني ربع الدور زائدة على ضعفين فرسخا بالاف الوف والثاني يوجب
انقسام الجزء والثالث يوجب سكون المتحرك وقد التزمه مع ان الحس يكذبه ودعوى عدم
الاحساس بالسكنات لصغر ازمنتها وقلتها مكابرة صريحة لان سكنات تقدر زيادة حركات
الشمس على حركات تكون حركاتها مغمورة في سكنات فينبغي ان يرى ساكنا فقط ولا اقل من
ان يرى تارة ساكنا فقط ولا اقل من ان يرى تارة ساكنا واخرى متحركا لكن الحس يكذبه اصلا
وامتناع الدائرة يعني امتناع الجزء لا يثبت الدائرة وذلك لان الخط المركب من الاجزاء التي لا تتجزأ
ان امتنع جعلها دائرة امتنع ايضا جعل ما هو ذو عرض دائرة لان ما له عرض على القول بالجزء
ليس الا خطوطا انضم بعضها الى بعض فاذا امتنع ذلك على كل واحد منها امتنع على الكل ايضا
وان لم يمتنع جعل الخط دائرة فاذا جعلناها دائرة فاما ان يتلاقى الى الجزء والاول ما ان تلاقى
ظواهر اجزائها كما تلاقت بواطنها فيلزم ان يكون مساحة ظاهرها كمساحة باطنها فاذا احاط
بهذه الدائرة دائرة اخرى كان حكمها مثل حكم الاولى فيكون ظاهر المحيط كباطنها وباطنها
كظاهر المحاط بها لانطباقه عليه فظاهر المحاط بها كباطنها فيكون ظاهر المحيط كباطن المحاط بها ثم
هكذا يجعل الدوائر محيطا بعضها ببعض بلا فرجة بينها الى ان يتم دائرة هي منطقة الفلك
الاعظم فلا يزيد اجزاء هذه الدائرة العظيمة جدا على اجزاء الدائرة المفروضة اولا مع كونها
صغيرة جدا واما ان لا يتلاقى ظواهرها مع تلاقي بواطنها فيلزم الانفكاك لان الجوانب المتلاقية
غير الجوانب التي لم يتلاق وقد التزم ثبوت انتفاء الدائرة وقال لولا ان البصر يخيل وجود الدائرة فان
الدائرة المحسوسة شكل مضرس وليست بدائرة حقيقية وايد ذلك بان شرط صدق الاحساس
ان يكون المطلب للاحساس به على قدر يمكن للقوة الحاسة ادراكه وان لم يكن كذلك لم تقو القوة
الحاسة على ادراكه ولم يكن عدم ادراكه دالا على عدمه كما في الذرات المبثوثة في الجو والاصوات
الخفية جدا فاذا كان التضريس في محيط الدائرة متجاوزا في الصغر الحد الذي هو شرط الاحساس لم
يحس به ولا يدل ذلك على عدمه اقول ليس بشيء لان هذا التضريس ان كان امتنع
بجزء لزم انقسام الجزء وان كان بجزء واحد او اكثر فكيف يرى الجزء ولا يرى ما هو مساو له او
اكبر والنقطة عرض قائم بالمنقسم باعتبار التناهي فلا تقوم حجة على بطلان الجزء الذي لا يتجزى ومن
ها هنا على القائلين به من المفاسد التي التزموها اراد ان يشير الى اجوبة حججهم تقرير الحجة الاولى

ان النقطة

ان النقطة موجودة لقيام الدليل على وجود الاطراف كما سيجيء في هذا الكتاب فان كانت
جوهرا وهي ذات وضع لزم المطلوب وان كانت عرضا فمحلها لا ينقسم والا لزم انقسام النقطة
لان الحال في المنقسم لا بد ان يكون منقسما واذا لم ينقسم محلها لزم المط وتقرير الجواب
ما قد سبق من ان انقسام الحال بانقسام المحل انما يلزم اذا كان حلوله فيه من حيث ذاته
المنقسمة وحلول النقطة في المحل المنقسم ليس من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث هو متناه والحركة
لا وجود لها في الحال ولا يلزم نفيها مطلقا جواب عن الحجة الثانية تقريرها ان الحركة لها وجود
في الحال اذ لو لم تكن موجودة في الحال لم تكن لها وجود اصلا لان الماضي والمستقبل من الحركة
معدومان فان الماضي قد انعدم والمستقبل لم يوجد بعد وح لا يخلو اما ان تكون الحركة الموجودة
في الحال منقسمة او غير منقسمة والاول بط والا لزم سبق احد جزئيها على الاخر بالوجود لكنهما غير قار
الذات فلم تكن الحركة التي فرضناها موجودة في الحال موجودة بتمامها فيه بل يكون الموجود منه
جزئها فقط هف فتعين الثاني فيكون المسافة التي وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة والا
لزم انقسام الحركة لان الحركة في احد الجزئين جزء الحركة في الجزئين واذا كانت المسافة التي وقعت
الحركة في الحال عليها غير منقسمة لزم الجزء الذي لا يتجزى وهو المط وتقرير الجواب ان الحركة لا وجود
لها في الحال ولا يلزم من نفيها في الحال نفيها مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل من الحركة معدومان
قلنا لا نم انهما معدومان مطلقا بل انهما معدومان في الحال ولا يلزم من ذلك عدمهما مطلقا فان
الماضي من الحركة موجود في الماضي من الزمان وان لم يكن موجودا في الحال والمستقبل من
الزمان وكذا المستقبل من الحركة موجود في المستقبل من الزمان معدوم الان وان لم يكن موجودا
في الحال والماضي من الزمان والان لا تحقق له خارجا جواب عن الحجة الثالثة تقريرها ان الان
المسمى بالحال والحاضر من الزمان موجود لان الزمان موجود فلو لم يكن الان موجودا لم يكن
للزمان وجود اصلا لان الماضي والمستقبل من الزمان معدومان فان الماضي قد صار معدوما
والمستقبل لم يوجد بعد وهو غير منقسم والا لزم سبق احد جزئيه على الاخر بالوجود لان اجزاء
الزمان لا تجتمع في الوجود ولم يكن تمامه موجودا لما فرضناه موجودا هف واذا كان الان
موجودا غير منقسم فالحركة المطابقة له ايضا غير منقسمة والمسافة المطابقة لها ايضا غير منقسمة
فيلزم الجزء وتقرير الجواب ان الان لا تحقق له في الخارج ولا يلزم من نفيه نفي الزمان مطلقا
قوله لان الماضي والمستقبل معدومان قلنا لا نم ان الماضي والمستقبل معدومان في الحال ولا يلزم

من نفيهما في الحال فيهما مطلقا لانا نقول ان وجد الزمان الماضي فلا بد ان يوجد اما في
الماضي او في الحال او في الاستقبال والاخيران ظاهر البطلان وكذا الاول والا لزم
ان يكون للزمان زمان آخر ويكون الشيء ظرفا لنفسه فلا يكون الماضي من الزمان موجودا
اصلا وكذا المستقبل لانا نقول ما ذكرتم يدل على ان الحال ايضا ليس بموجود اصلا وحل
الشبهة ان جزء الزمان انما لم يوجد في زمان اصلا لم يكن موجودا قطعا واما الزمان فهو موجود
في نفسه وان لم يكن موجودا في شيء من الازمنة كان المكان موجود في نفسه وان لم يكن
موجودا في شيء من الامكنة بخلاف المتمكن فانه اذا لم يوجد في شيء من الامكنة لم يكن
موجودا اصلا ومنهم من قرر الوجه الثاني هكذا لو وجدت الحركة في الحال لم توجد اصلا لان الماضي
كان حالا والمستقبل سيصير حالا والفرض انه لا وجود للحركة فيها مع انه حال فلا وجود لها في شيء
من الازمنة والوجه الثالث هكذا لو لم يكن الحال موجودا لم يكن الزمان موجودا اصلا لان الماضي
كان حالا والمستقبل سيصير حالا والفرض انه لا وجود له وهو حال فلا وجود له ايضا وح
يسقط الجوابان المذكوران وكتاب منها بان الحركة بمعنى التوسط موجودة في الآن الحاضر
لكنها ليست منطبقة على المسافة اذ لا جزء لها في امتداد المسافة بل هي موجودة في كل حد
من الحدود المفروضة فيها فليس لها حركة مركبة من اجزاء لا تتجزى ثم يرتسم من هذه الحركة
الموجودة في الخارج امر ممتد في الخيال غير موجود في الخارج منطبق على المسافة منقسم
مثلها الى اجزاء لا يقف على حد لا يقبل الانقسام وهو الحركة بمعنى القطع ولو تركبت الحركة
مما لا يتجزى لم يكن موجودة يعني انهم استندوا لوجود الحركة على ثبوت الجزء الذي لا يتجزى و
الحال انه لا يدل على ثبوته بل انما يدل على امتناعه وذلك لانه لو ثبت الجزء وتركبت
الحركة والمسافة مما لا يتجزى فالمتحرك من جزء من اجزاء المسافة الى آخر منها متصل بالاول
لا يخلو اما ان يتصف بالحركة حال كونه في الحيز الاول وهو باطل لانه لم يأخذ بعد في الحركة واما
ان يتصف بها حال كونه في الحيز الثاني وهو ايضا باطل لانه قد انقطعت الحركة ولا واسطة
بين الاول والثاني ليوصف بالحركة هناك فلا توجد الحركة اصلا ويجب بان المتحرك
لا يوصف بالحركة حال كونه في الحيز لكنه يوصف بها في اول زمان حصوله في الحيز الثاني لان حقيقة
الحركة عند القائلين بالجزء الذي لا يتجزى هي كونه الاول في مكان بعد ان كان في آخر فاذا حصل فيه وصف
بالحركة وينقطع تلك الحركة بالكون الثاني في المكان الثاني فالمتمكن في المكان الثاني

يوصف فيه

يوصف فيه بالحركة في الآن الاول ويوصف ايضا بالسكون في الآن الثاني فلم يلزم
من تركب الحركة مما لا يتجزى ان لا تكون موجودة اصلا وانت خبير بان تناهي الاجزاء
التي لا تتجزى في الجسم يعني القطعة وهو الممكن فانك لو الجزء الذي لا يتجزى وتركب الجسم منه الا انه
لا يلزم ذلك من حيث لا يدري انه لو وقف على اول نفاة الجزء والتقدير على تركه سيما
ما يستلزم من بطلان كلام الحس كتفكك الرحى ونحوه اضطر الى الحكم بان كل جسم غير قابل
للانقسام الى غير النهاية ولما كان من مذهبه ان حصول الانقسامات الممكنة في الجسم قبل الانقسام
ممتنع لان جميع الانقسامات التي لا يتناهى حاصل في الجسم بالفعل فصح ان في الجسم اجزاء غير متناهية
موجودة بالفعل فلزمه القول بالجزء الذي لا يتجزى لانه اذا حصل كل انقسام يمكن في الجسم حاصلا
بالفعل فلا يمكن حصول انقسامات حاصلة في الجسم اصلا حصل فيه وتكون اجزاؤه غير
قابلة للانقسام فقد وقع فيما كان يهرب عنه اذ فيه ايضا غير معروف به فان فصل المذكور في
كتب المعتزلة الجسم عند النظام مركب من اللون والطعم والرائحة ونحوها من الاعراض
قلت ثم الآن هو عنده مجموع الاعراض فان مثل الالوان والاعتمادات والآلام
واللذات وما اشبه ذلك اعراض لا مدخل لها في حقيقة الجسم وكذا الالوان والاكوان
والطعوم والروائح والاصوات الكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرها فحمد
النظام جواهر اجسام حيث صرح بان كلا منها جسم لطيف مركب من جواهر حقيقة
ثم ان تلك الجواهر اللطيفة وان اجتمعت وتداخلت صارت جسما كثيفا فهو مع ما تقدم
من مناسبة نفي الجزء المتفق لوجود التداخل فيما فانما لو فرضنا احتاج نهاية الجزء
مثلا مكان حصول الجسم طولا وعرضا عمقا متقسما في الجهات الثلاث متعاطفا امتداده
فالضرورة يكون حجم مع تناهي اجزائه ويتحقق بهذا ان كل جسم مؤلف
من اجزاء لا يتناهى بالفعل فان قيل مذهب النظام ان الجوهر الفرد لا وجود على الانفراد
وانما مذهبه ان الجسم وكل جسم فيه جواهر فيه قلنا نقض الكلام في تمامه اجزاء
الجسم اولا فيتحقق انه يسمى القطعات لا يجوز تداخل الاجزاء في بعض نظيره
يقول الاصل المركب من الاجزاء التي فرضتموها طولا وعرضا عمقا انه تداخل تلك الاجزاء بعضها في
بعض فكيف فيها جسم فان قيل لا يمكن القول بتداخل جميع اجزاء الجسم والا لم يزد حجم الجسم على
حجم جزء واحد فلا بد ان تبقى في الجسم اجزاء غير متداخلة فتعود الكلام في تلك الاجزاء فنقول

وهو المنقول

انما يتحول كل واحد من تلك الاجزاء الغير المتداخلة مولفة من الاجزاء الا متناهية متداخلة
ويمكن دفعه بانه انما وقع في القول بالاجزاء الغير المتناهية لضرورة القول بقبول الجسم
لانقسامات الغير المتناهية كما مر انفا فلا بد ان يكون تلك الاجزاء الغير المتناهية بحيث
يكون الجسم منتهيا اليها بالفعل والاجزاء المتداخلة ليست من هذا القبيل فلا يجديه وجه اخر
وفيه تقوية العمر الى النشاب بمعنى انه لا ورود لما بان تناهي اجزاء كل جسم ملتئما من الاجسام
لم يج متناه واجزاء غير متناهية والجسم الذي فيه المبحث لم يج متناه في الابعاد والاجزاء
غير متناهية على زعمه ولا شك انه يجب ازدياد الاجزاء بزيادة الحجم فتكون نسبة حجم الى حجم
كنسبة الاجزاء الى الاجزاء لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء
الى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فتكون نسبة المتناهي الى المتناهي كنسبة المتناهي الى غير
المتناهي هف فلا يكون شيء من الحجم مولفا من اجزاء غير متناهية واعترض عليه بان
ازدياد الحجم يجب بازدياد النظم والتاليف لا يستلزم كليا وان تكون نسبة المولف الى
المولف كنسبة الاعداد الى الاعداد ومن الجائز ان يكون الازدياد بحسب الانتقاد ويح كون
النسبتين مختلفتين بل يجوز ان يكون النسبة كحسبين من السبب التي توجد في المقادير دون
الاعداد وهي لا يوجد مثلها في الاعداد ولا بنسبتها عددية قطعا واجيب بان تلك الاجزاء
لما كانت نقطوية تاليف بعضها الى بعض من جانب الجزء المولف منها وجب ان يكون لها تساو ويزيد
انضمامها ولا لم يتصور حصول الحجم بانضمام بعضها الى بعض واذا كان لها تساو في حجمها
كانت متساوية او متفاوتة فان انضمام بعضها وان كانت متساوية وكان انضمامها
هو الموجب لازدياد الحجم والمقدار كانت نسبة مولف منها الى مولف منها كنسبة الاعداد
الاول الى اعداد الثاني بالضرورة وبما قررناه اندفع ما قيل من ان تلك الاجزاء لا توصف
بالتساوي ولا بالتفاوت لانها من خواص المقادير ولا مقدار لتلك الاجزاء في انفسها
فهي لا متساوية ولا متفاوتة ويلزم عدم لحوق السريع البطيء لان السريع اذا قطع جزءا
قطع البطيء ايضا جزءا فلا اقل منه ولا تخلل السكنات لشهادة الحس ولا تحقيق ان هذا الوجه
لا يختص بابطال القول بالنظام بل هو جار فيما اذا كانت الاجزاء متناهية ايضا بل هو بعينه
ما ذكره بقوله ويلزم سكون المتحرك لانهم يجوزون تخلل السكنات فالاولى ان يجعل عدم
لحوق السريع البطيء مع قوله وان لا تقطع المسافة المتناهية في زمان متناه وجها واحدا

القيم

كانقله

كما فعله صاحب المواقف وكانه لما اشار الى ذلك حيث لم يفصل منها بقوله ويلزمه كما
فصل من النقض بوجود المولف وعدم لحوق السريع البطيء وتوجيهه ان المسافة المتناهية
المقدار لما كانت مركبة من اجزاء غير متناهية موجودة فيها بالفعل لا يمتنع قطعها في زمان متناه
اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا الى
ما لا نهاية له فامتنع قطعها الا في زمان غير متناه ولم يتحقق السريع البطيء اذ التوسط بينهما مسافة
قليلة فان تلك المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية لا يمكن للسريع قطعها في زمان متناه فلا يلحق
البطيء قطعا والضرورة قاضية ببطلان الطفرة يمكن ان النظام لما اورد هذا الالزام
على النظام التجأ على القول بالطفرة فقال ان المتحرك قد يقطع المسافة بان يكاد في بعض
اجزائها دون بعض ولما عيره مثبتوا الجزء بان البديهة تقضي ببطلان الطفرة اجاب بانها ليست
بابعد مما لزمكم من القول بتفكك الرحى وقد الزم منجره ومن الشواهد الحسية لبطلان الطفرة
انا نعد التمر فيحصل لحظا اسود من غير ان يبقى في خلال الاجزاء بعض وليس ذلك الا لفرط اختلاط
الاجزاء البيض بالسود بحيث لا يتمايز عند الحس لان الاجزاء المحسوسة اقل من المطفورة
عنها بكثير بالنسبة لما اليها لكونها غير متناهية فيستلزم ان يتمتع الحاس بالبيض ولا حاجة
الى هذه المكابرة بل يكفينا ان نقول كما ان المسافة المتناهية مركبة من اجزاء موجودة غير
متناهية كذلك الزمان المتناهي مشتمل على اجزاء غير متناهية مقابل اجزاء المسافة والزمان
معا فيمكن قطعها فيه وهذا كما ان المسافة المعينة يحتمل عند الفلاسفة الانقسام الى غير النهاية
ولا يمتنع قطعها في زمان متناه مع ان قطعها يتوقف على قطع نصفها ونصف نصفها وهلم جرا
الى ما لا يتناهى وذلك لان كلا من المسافة والزمان المتناهيين قابل للانقسام الى غير النهاية
فان قيل له انما ان يتخلص بانا لا نقول بلا تناهي الاجزاء في كل امتداد ونفرض في الجسم
وفيما بين كل طرفين من اطرافه فانه يجوز ان يكون جميع اجزاء الجسم غير متناهية لكن كل امتداد
يفرض في ذلك الجسم يكون اجزاؤه متناهية قلنا قد سبق ان القول بالاجزاء الغير المتناهية
انما كان لضرورة قبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية ولا شك ان الجسم يقبلها في كل امتداد
نفرض فيه والتداخل وفيه جواب النظام عن برهان النشاب حيث قال لا نم ان نسبة الحجم الى
الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء وانما يكون كذلك لو لم يتداخل بعض الاجزاء في بعض فالضرورة
تقتضي بطلانه فان حاصله ان التداخل سببا في نفي الحجم واذا امتنع تركب الجسم مما لا يتجزى

اصلا وما في حكمه ثبت ان الجسم المفرد المتصل في نفسه لا مفصل فيه وبطل ما اشتهر وجود الجزء الذي
لا يتجزى وجب ان يكون الجسم المفرد قابلا للانقسامات غير متناهية بمعنى انه لا ينتهي في الانقسام
الى حد يقف عنده ولا يقبل الانقسام بعده كما زعم الشهرستاني والا لزم وجود الجزء لا بمعنى ان
تلك الانقسامات التي لا تتناهى يمكن ان توجد بالفعل بأسرها في الخارج او في الذهن مفصلة فانه
مع عدم لا تناهيها لو خرجت الى الفعل ثم ركبت تلك الاقسام التي لا تتناهى لزم ان يوجد منها جسم
غير متناهي المقدار مع انه يجب مساواته لذلك الجسم المتناهي المقدار الذي قسم اليها وذلك
على قياس ما قال المتكلمون ان مقدورات الله تعالى غير متناهية مع ان وجودها لا متناهيا في
الخارج ممتنع مطلقا عندهم بل معناه عندهم الا ان تأثير القدرة لا يصل الى حد لا يمكن تجاوزه بل
كل ما يصل اليها تأثير القدرة يمكن وصوله الى مرتبة اقوى فوقها كما في لا تناهي الاعداد فانها
لا يصل الى حد الا ويمكن الزيادة عليه فقد ثبت ما اختاره جمهور الحكماء وهو ان الجسم
متصل في نفسه قابل للقسمة الى ما لا يتناهى ثم ان القسمة اما ان توجب انفصالا في الخارج او لا فالاول
هي القسمة الانفكاكية المنتشرة الى الكسر والقطع والخرق ومعناها ان القطع يحتاج الى آلة نفاذة تنفصل
بالنفوذ فيه والكسر لا يحتاج اليها والثاني نوعان اي التي لا توجب انفصالا في الخارج هي المسماة بالقسمة
الوهمية المقابلة للقسمة الخارجية وربما يسمى انفكاكية ووهمية وربما يفرق بينهما بان الوهمية ما هو
بفرض العقل كليا والوهم هو ما هو بحسب التوهم جزئيا والفرضية المقابلة لها اما ان يكون بمجرد
الفرض من غير سبب حامل عليه او يكون بسبب حامل عليه كاختلاف عرضين قارين اي مستقرين
في محلها لا باعتبار الغير كالسواد والبياض في الجسم الابلق او غير قارين اي غير مستقرين بنفسه
في محلها باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيره كمماستين او محاذاتين وتوهم بعضهم ان القسمة
الواقعة بسبب اختلاف عرضين من القسمة الانفكاكية التي توجب انفصالا في الخارج لان محل السواد
يجب ان يكون مغايرا لمحل البياض في الخارج وكذا ما يماس او ما يحاذي من جسم مما يجب ان
يغاير بالتماس او ما يحاذي منه جسما آخر والحق انها لا توجب انفصالا في الخارج لان الجسم او الماء
متصلا واحدا في نفسه ثم رفع عنه على بعضه او الماء جسم او زوال محاذاته فانا نعلم بالضرورة
انه لا يصير بذلك جزئين منفصلا احدهما عن الآخر في الخارج حتى اذا زال عنه تلك الاعراض عاد
الى الحالة الاولى فصار متصلا واحدا ولو كان كذلك لكانت المسافة التي فرق ما فيها غير متناهية
في الخارج بحسب موافاة الحركة حدود او آنات تحدد متصلة في نفسها واحدة وقوله عند انقطاع
كالزاوية

الحركة وما

الحركة وما ذكر من المغايرة فانما هي بحسب العقل لا بحسب الخارج واذا تمهد هذا فنقول ما ذكر من
الادلة لا يدل على ان كل جسم مفرد قابل للقسمة الانفكاكية بل انما يدل على انه قابل للقسمة
الوهمية والا لكان جزءا لا يتجزى او ما في حكمه فاراد ان يبين ان كل جسم كما هو قابل للقسمة الوهمية
كذلك قابل للقسمة الانفكاكية ايضا فقال والقسمة يعني الوهمية بانواعها ما هو بمجرد فرض العقل
كليا او بمجرد توهم الوهم جزئيا او لا بمجردهما بل بسبب اختلاف عرضين قارين او غير قارين
تحدث في المنقسم اثنينية ذات طباع كل واحد منهما طباع الجميع وطباع الجزء الخارجي الموافق
له في الماهية بحيث يجوز على الجزئين المتصلين المفروضين فيه جزءا واحدا ما يجوز على الجزئين المنفصلين
اعني الجزء الذي فيه قسم والخارجي الموافق له في الماهية من الانفكاك الرافع للاثنينية والاتصال لجواز
القسمة الوهمية مستلزم لجواز القسمة الانفكاكية فبطل مذهب ديمقراطيس واتباعه وهو ان مبادي
الاجسام البسيطة اجسام صغيرة صلبة متجزية في الوهم بحسب ... غير قابلة للقسمة بحسب الخارج
والفعل الجسم البسيط عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وانفصاله عن افتراقها وكل جزء منها متصل
في نفسه الحقيقة وهو غير قابل للانفصال الفكي بل الانفصال الوهمي والجسم الذي يقبل الانفصال
الفكي كالماء مثلا غير متصل في نفسه بل الجسم المحسوس لما كان ههنا مظنة سؤال الآن يقال يمكن
ان لا يجوز على الجزئين المتصلين ما يجوز على الجزئين المنفصلين من الانفكاك لتحقق مانع في الجزئين المتصلين
اجاب بقوله وامتناع الانفكاك لعارض لا ينفي الامتناع الذاتي يعني ان ذلك المانع
لا يكون الا لما لماهية الجزئين المتصلين المفروضين في المقسم وهو الا الجوهر في ذلك الجزئي المتحد
لانه لو وجد شخصان لكانا متساويين في الماهية فكان كل واحد منهما قابلا للانفصال الانفكاكي
كالحاصل منهما مع وجود المانع عنه ولو الحكم المانع لازما بل عارضا مفارقا فلا شك ان
امتناع الانفكاك لعارض مفارق لا ينفي الامتناع الذاتي المنافي للقبول الذاتي الذي ... وما
قيل هذا الدليل مبني على توافق ... في الماهية وهو ممنوع بل مبني على تسليم الخصم كان جدليا
عن الحكم لوقوف مناه ليس الا بعين انحصار النوع في الشخص اذ لو لم ينحصر لتحقق الخارج الموافق
في الماهية فتم الدليل قيل على تقدير تحقق الخارج الموافق في الماهية لعل تشخص احدهما مانع عن ذلك
القبول او تشخص الآخر شرط له فلا يكون الجزء الواحد قابلا للانفصال من جزئية المفروضين فيه
اما لوجود المانع او فقدان الشرط واجيب بان مرض ان المانع لا يكون لازما والا امتنع عارض
لا يمنع القبول الذاتي فقد ثبت ان الجسم شيء واحد متصل ليس له مفاصل واجزاء بالفعل

تشخص له

كما هو عند الحس يقبل الانقسام الوهمي والانفكاكي ايضا الى ما لا يتناهى فذهب افلاطون ومن
تابعه الى ان ذلك الجسم الجوهر المتصل قائم بذاته غير حال في شيء اخر وهو الجسم المطلق فهو عندهم جوهر
بسيط لا تركيب فيه بحسب الخارج اصلا وقابل لطريان الاتصال والانفصال عليه مع بقائه في الحالين
في ذاته فهو من حيث جوهره وذاته يسمى جسما ومن حيث قبوله للصورة النوعية التي لا تخلو عنها
يسمى هيولى واختار المصنف هذا المذهب وذهب ارسطو ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر المتصل
حال في جوهر آخر كما يسمى الهيولى وزبدة ما احتجوا به على ذلك بعد تجريده عن الزوائد و
الالفاظ المشتركة والالفاظ المجازية التي توجب صعوبة الفهم وورود الاشكالات ان ذلك الجوهر
المتصل في ذاته الذي كان بلا مفصل اذا طرأ عليه الانفصال انعدم وحدث هناك جوهران
متصلان في ذاتيهما فلابد هناك من شيء آخر مشترك بين المتصل الاول وبين هذين المتصلين ولا بد
ان يكون ذلك الشيء باقيا بعينه في الحالين والا لكان تفريق الجسم الى جسمين اعداما للجسم بالكلية
وايجادا لجسمين آخرين من كتم العدم الصرف والضرورة تقضي ببطلانه واجاب عنه المصنف بقوله
ولا يقتضي ذلك اي انفصال الجسم وقبوله الانفصال ثبوت مادة سوى الجسم لاستحالة التسلسل
ووجود ما لا يتناهى اي لو اقتضى ذلك ثبوت مادة سوى الجسم لزم التسلسل او وجود مواد لا تتناهى
لان الجسم المتصل الواحد اذا انفصل الى جسمين فاما ان تكون مادة هذا هي بعينها مادة ذاك
بعينها وهو ممتنع لاستلزامه ان يكون الواحد بالشخص في آن واحد في مكانين واما جزءا وح ان
كانت مادة كل منهما حادثة بعد الانفصال لزم التسلسل لان كل حادث عندهم مسبوق بالمادة
وتكون تلك المادة ايضا حادثة على هذا التقدير فيحتاج الى مادة ثالثة وهكذا فيلزم ترتب امور
غير متناهية وهو التسلسل وايضا فالحوادث مادة الجسم المتصل انعدام جوهره المتصل بذاته وحدث
مادتان لجسمين المنفصلين حدوث جوهريهما المنفصلين فيكون ذلك انعداما للجسم بالمرة وايجاد
جوهر المتصل بذاته وحدوث الجسمين آخرين من كتم الشيء وهو مع بطلانه يبطل مقصودكم اعني
اثبات وجود امر باق في الحالين وان كانت موجودة قبل الانفصال لزم اشتمال الجسم على مواد
موجودة بالفعل بل على مواد موجودة بالفعل لا ينتهي عددها الى حد يقف عنده كما عرفت في
الانقسام فلا بد ان تكون تلك المواد غير متناهية بالفعل اذ لو كانت متناهية لوقف عددها اذا
وصل الانقسام الى مرتبتها واجيب بان المادة تتخصص هويتها عند الانفصال هي بعينها عند الاتصال
ليس واحدا ولا متعددا في ذاته بل بالعرض واحد عند الاتصال الواحد متعدد عند الانفصال

المتعدد

المتعدد وفيه نظر لان المادتين لو كانتا موجودتين بالفعل في الجسم المتصل الواحد لكان مشتملا
على اجزاء بالفعل وانما يلزم ذلك ان لو كانتا موجودتين فيه بالفعل مادتين وليس كذلك بل
هما موجودتان فيه مادة واحدة بالاتصال الواحد فلا يلزم وجود الاجزاء بالفعل فيه واذا
كانت المادة هنا ... هو مع المتصل الواحد متصل واحد ومع المتصل المتعدد متصل متعدد كان
كالمتصل الواحد والمتعدد وتخصصها بهما اختصاص الناعت بالمنعوت فيكون محلا للمتصل الا حال
حال الاتصال والمتصل حال الانفصال لا يكون جوهرا قطعا ويسمى الهيولى الاولى وذلك
الجوهر المتصل بالصورة الجسمية والجسم المطلق مركب منهما والصورة الجسمية قد تسمى جسما لانها الجسم
في بادي الرأي فان قيل اتصال الجسم عبارة عن كونه بحيث لا يكون له مفصل واجزاء بالفعل
والانفصال عدم عما من شأنه ذلك وان اريد بالاتصال معنى آخر فلا بد من بيانه والادلة
المذكورة كونه متصلا بمعنى آخر فان الادلة المذكورة لا تدل الا على ان الجسم المفرد ليس
له اجزاء بالفعل لا يقبل الانقسام الوهمي والخارجي فلها معنيان عرضيان اي زائدان
على حقيقة الجسم متواردان عليه قلنا لا نم ان الجسم عند طريان الانفصال عليه ينعدم ذاته وانما
ينعدم وصفه اعني كونه متصلا بالمعنى المذكور فلان الجسم اذا لم يكن متصلا لم يمكن ان يفرض
فيه الابعاد الثلاثة فلم يكن جسما البتة لان قابلية الابعاد الثلاثة ان لم تكن فصلا له على ما
هو المشهور فلا اقل من ان تكون لازمة له فعند طريان الانفصال عليه لا يبقى جسما بل ينعدم
جسميته وتحدث جسميتان آخرتان او نقول القابل للابعاد الثلاثة المختلفة هو الجسم التعليمي
ولقائل ان يقول ٦
اعني الكمية السارية في الجهات الثلث والجسم الطبيعي انما يتصف بالقابلية بالعرض من جهة
كونه معروضا للجسم التعليمي فالجسم اذا طرأ عليه الانفصال انعدم عارضه لا ذاته اعني الجسم
التعليمي الذي كان قبل الانفصال وحدث عارضان آخران اعني الجسمين التعليميين كما في
بعد الانفصال والقابلية للابعاد ولازمة للجسم الطبيعي لا تنفك عنه لعدم انفكاك جسم تعليمي ما عنه
فهو مع الجسم التعليمي الواحد متصل واحد ومع الجسم التعليمي المتعدد متصل متعدد كما يقولون
ان الهيولى مع الصورة الجسمية الواحدة متصل واحدة ومع الصور المتعددة متصل متعددة
فانهم يقولون ان الصورة الجسمية متصلة في ذاتها لا تقبل الانفصال بل تنعدم عند الانفصال
وتحدث الصورتان آخريان والهيولى لكونها في حد ذاتها لا متصل ولا منفصل باقية في
الحالين ولكن نقول المتصل في ذاته انما هو موجود باق في الحالين فلا حاجة الى اثبات

البسيط بل نقول لا نم ان الجسم اذا طرا عليه الانفصال لم يكن قابلا للابعاد والشكل غاية
في الباب اذ كان قبل الانفصال قابلا لاحدها للابعاد وشكل وبعد الانفصال
صار كل منها قابلا للابعاد والشكل فالحقيقة ان الجسم وحدة وطرا عليه كثرة والجسم
حال الوحدة هو بعينه حال الكثرة ايضا قط فكما تقول ان المادة تشخص هو عند الاتصال
هو بعينه عند الانفصال كذلك نقول ان الجسم تشخص هو عند الوحدة اعني الاتصال هو بعينه
عند الكثرة اعني الانفصال غاية الامر انه انفصل ان الجسم في تشخص واحد بل تشخص كثير
فان قيل اذا كان هناك قسمان في كل كل منها قدر من المادة فلا شك ان لكل من الاثنين
تشخص به يمتاز عن الاخر فاذا اعتبرناهما فكرنا [illegible] جمعها الامتياز ويزول التشخصان
فينعدمان بانعدام تشخصيهما ثم لا يصح قولكم ان الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة ايضا
قط قلنا المجموع ذينك الاثنين تشخص به امتاز عن سائر الاشياء وهذا التشخص باق ازل
ولذلك يصح قولنا الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة ايضا قط انما الزائل تشخص آخر
به امتاز كل من الاثنين عن الآخر وبزواله زال كثرة الجسم لا ذاته المتصف بالكثرة فان قيل
بزوال هذا التشخص كان في متصور ذاته وهو لزم انعدام المجموع الاثنين لان كلا من الاثنين
ينعدم بانعدام تشخصه الذي به امتاز عن الاخر فينعدم المجموع لضرورة انعدام
الكل بانعدام الجزء قلنا جزء المجموع ذات كل من الاثنين بدون تشخصه الذي به امتاز عن
الجزء الآخر فان هذا التشخص ليس من مقومات المجموع الذي هو باق في حالتي الوحدة
والكثرة انما هو مقوم لتشخص كل من الاثنين لا الذات الذي هو جزء من المجموع والحاصل ان
تشخص كل من الاثنين مركب من عوارض هي جزء من المادة وعارض به امتاز عن الاخر والمعتبر
في تشخص المجموع هو العوارض دون عارضه ولكل جسم بسيطا كان او مركبا مكان طبيعي
يقتضي طبيعته حصوله فيه ولو اخرجه عنه قاسر يطلبه اي الحصول فيه عند خروجه على اقرب الطرق
يعني اقصر الابعاد بينهما وذلك لانه لو خلي الجسم وطبعه اي فرض وجوده خاليا عن جميع ما
يمكن خلوه عنه من الامور الخارجة عنه لكان له مكان ضرورة اذ لا يمكن جسم لا في مكان ولا يتصور
حصوله في جميع الامكنة معا ولا يمكن حصوله في ذلك المكان مستندا الى امر خارج عنه اذ فرض
خلوه عنه ولا الى الجسمية المشتركة لان نسبتها الى الامكنة كلها على السوية بل الى امر داخل
فيه مختص به وهو المراد بالطبيعة فهو مكان طبيعي له فلو فرض خروجه عن ذلك المكان

لكان

لكان منافيا لمقتضى طبعه ومستندا الى الغير فاذا خلي وطبعه عاد الى ذلك المكان باقتضاء
طبعه على اقرب الطرق واعترض عليه بوجوه الاول ان تاثير الفاعل فيه ان كان من الامور
الخارجة التي نفرض خلوه عنها فلا نم انه عند تخليته مع طبعه يمكن وجوده فضلا عن ان يكون
حاصلا في مكان او مقتضيا له وان لم يكن منها اعني من تلك الامور الخارجة جاز ان يكون
حصوله في مكان معين من فاعله اما بايجاب او باختيار [illegible] تغير الاختيار واجيب
بان تخلية الجسم مع طبعه لا يتصور الا بعد وجوده فاذا فرض الجسم موجودا اما بايجاب او
باختيار وفرض في هذا الحال اعني حال وجوده معرى عن جميع التاثيرات التي لا يكون من
ذاته سواء كانت من فاعله او من غيره اختيارا او ايجابا فلا بد ان يكون حاصلا في مكان
معين باقتضاء ذاته فتاثير الفاعل في وجوده من تتمة فرض وجوده فلا يكون من الامور
التي نفرض خلوه عنها حال وجوده بخلاف تاثيره في حصوله في مكان معين فانه من تلك
الامور اذ ليس من ذاته ولا يتوقف عليه وجود ذاته اولا وفيه نظر لان الاين من الامور
التي لا يمكن ان ينفك الجسم في وجوده عنها كما صرح به العلامة في شرحه للاشارات فالفاعل
اذا اوجد الجسم اوجده في مكان لا محالة اذ لا يتصور وجود جسم لا في مكان فكان تاثيره في حصول
الجسم في مكان من تتمة تاثير الفاعل في وجوده وليس من الامور التي يمكن ان يفرض خلوه عنها
حال وجوده والحاصل ان الاين من لوازم وجود الجسم فلا يمكن تحقق التاثير في وجوده
بدون تحقق التاثير فيما هو لازم لوجوده فان وجود هذا اللازم من تتمة فرض وجود الملزوم
الثاني ان تخلية الجسم مع طبعه وان كانت ممكنة في الذهن نظرا الى ذات الجسم لكنها جاز
ان تكون مستحيلة بحسب نفس الامر فلا يتمشى الاستدلال بها على ان للجسم مكانا طبيعيا بحسب
نفس الامر بل على ان له مكانا طبيعيا على ذلك التقدير الذي لا يطابق الواقع الثالث
النقض باجزاء العناصر فانها لا تقتضي مواضع معينة بل تقع في امكنتها حيث اتفق فان
الجزء [illegible] مثلا المستقر في حيز من مكان الماء [illegible] مستقر في جزء آخر منه مع جريان الدليل فيها
ودفع عن الاجزاء البسيطة من العناصر بانها اذا خليت وطبعها اتصلت بكلها فلا تبقى اجزاء
موجودة فهي مادامت اجزاء موجودة لم تخل وطبعها لكن النقض بالمركبات الواقعة في امكنة
اجزاء من مكان العنصر الغالب دون اجزاء اخر منه فلا دفع له ولا يجدي تخصيص الدعوى
بالجسم البسيط لتقتضي مكانا طبيعيا لان الدليل المذكور يعم البسيط والمركب واستدل

وطبائعها ك
لعم ك

الفضا بان يجب ايضا اذا امكن لما قاسر يتوجه الثقال منها الى مركز العالم والخفاف الى
محيطه فلا شك ان ذلك بحسب الفضاء الطبيعي اذ لا قاسر هناك اولى بهذا الدليل لا يفيد
الدعوى الكلية وقال ثابت بن قرة ليس لشيء من الامكنة حال تخص به دون غيره حتى
يتصور ان جسما معينا طالب له بطبعه دون ما عداه واذا رميت مدرة الى فوق فانما تعود
الى مركز الارض لان الجزء يميل الى كله الذي يجذبه بعلة الجنسية لان الطبيعة الارضية طالبة
له كما توهم ولو حصل الارض بقضها وقضيضها في جانب كل نصفه في جانب اخر لكان يطلب كل منهما مساويا
لطلب صاحبه حتى يلتقيا في وسط المسافة التي بينهما ولو فرض ان الارض كلها رفعت الى
الشمس ثم اطلق حجر من المكان الذي هي فيه الآن لم يجر لا الى ذلك بل طلب الامر العظيم الذي هو
شبيهه ولو فرض انها تنقطع وتوقف في جوانب العالم ثم اطلقت اجزاؤها لكان لا يتوجه
بعضها الى البعض ويقف حيث يجتمعها [illegible] ولان كل جزء يطلب جمع الاجزاء طلبا واحدا
الحال ان يطلق الجزء الواحد كل جزء لا جرم يطلب ان يكون قريبا من جمع الاجزاء قربا متساويا وهذا
هو طلب الوسط ثم ان جمع الاجزاء ثبت [illegible] ذلك استدارة الارض وكريتها وان يكون
كل جزء منها طالبا للمركز ولما كان مذهب المعلم ان المكان هو البعد لا السطح على ما يجيء كان عنده
لكل جسم مكان حتى لمحدد الجهات فانه مع كونه محيطا بجميع الاجسام حاصل عنده في مكان واما
القائل بان المكان هو السطح المحوي للجسم الحاوي فليس المحدد عنده في مكان اصلا وان كان ذا
وضع بالقياس الى ما يحويه من الاجسام اذ ليس فوقه جسم كرى فلو تعدد الشيء يعني لا يكون
المكان الطبيعي للجسم الواحد الا واحدا اذ لو تعدد لم يكن طبيعيا ما فرضناه مكانا طبيعيا له
لان الجسم اذا كان في احدهما فاما مخلى مع طبعه فان يطلب الاخر فهذا المكان الذي هو فيه الآن
ليس طبيعيا له لانه هارب عنه طالب لغيره وان لم يطلب الاخر حال كونه في احدهما فالاخر ليس
طبيعيا له لانه ليس طالبا له حين ما خلى وطبعه اولى وفيه نظر لان عدم الطلب للمكان بسبب
انه وجد مكانا طبيعيا آخر لا يمتنع ان يكون هذا المكان طبيعيا له فان طلب المكان انما يكون اذا
لم يكن واجدا للمكان هو يطلبه وايضا اذا كان الجسم خارجا عنهما لا على سمتهما بالقسر ثم خلى
وطبعه فاما ان يتوجه الى احدهما فقط والآخر ليس طبيعيا له والكل مح فالمكان الطبيعي واحد
اولى وهو وقوع الجسم لا على سمتهما مانع عن التوجه اليهما معا فلا يكون الجسم مخلى بطبعه
فلعل منشاء الاستحالة اجتماع هذين الامرين الثانيين لا تعدد المكان الطبيعي ومكان المركب

مكان

مكان الغالب لو ما اتفق وجوده فيه قالوا ليس للمركب مكان وراء امكنة البسائط لان
ما للمركب لا يقتضي زيادة في وجوده ما يجب لا حاجة لسببه الى مكان زائد على مكان
البسائط فاذن امكنة المركبات هي امكنة البسائط بعينها ثم المركب اما ان تكون بسائطه
متساوية في قوة الميل الى اماكنها او تكون مختلفة بان يكون بعضها غالبا على الباقي فان
كان الاول فالمكان الطبيعي للمركب هو الذي اتفق وجوده فيه والا فمكان الغالب فانه يغلب
ما عداه ويجذبه الى مكانه فيكون الكل لذلك وطبعه طالبا لذلك المكان واعترض عليه اما اولا
فبان المركب المتساوي البسائط لما خرج عن المكان الذي اتفق وجوده فيه لم يعد اليه طبعا
بل يسكن اينما خرج لعدم المرجح فلا يكون ذلك المكان طبيعيا له اولى وفيه نظر لان الحركات
الطبيعية تشتد عند القرب من امكنتها وتفتر عند البعد عنها فالمركب اذا كان في مكان
وتساوت فيه بسائطه في قوة الميل الى اماكنها لا يكون ذلك المركب في مكان الاخر متساوي
النسبة الى الكل بل يكون اقرب الى مكان البسيط من البسائط فيغلب ذلك البسيط على
سائر البسائط ويجذبها الى مكانه واما ثانيا فبانه يجوز ان يحصل للمركب صورة نوعية تقتضي
حصوله في مكان الجزء المغلوب وكذا الشكل يعني كما ان لكل جسم مكانا طبيعيا كذلك له
شكل طبيعي ايضا وذلك لان الجسم لو خلى وطبعه لا حاطة به حد او حدود لوجوب تناهي الابعاد
كما سيجيء بيانه ويكون له من جهة تلك الاحاطة هيئة ولا نعني بالشكل الا تلك الهيئة ثم ان تلك
الهيئة لا بد لها من علة وقد فرضنا انه لا مؤثر خارجا فعلتها طبيعة الجسم لا غير واعترض عليه
بان الشكل يتوقف على تناهي الابعاد ومعلوم ان طبيعة الجسم لا تقتضي تناهي الابعاد وما يتوقف
الشيء بواسطة لم يستند الى ذاته لا يكون عارضا له لذاته ثم قيل هذا البحث وارد في
المكان ايضا لان حصوله فيه موقوف على وجود المكان الذي لا يستند الى ذات الجسم واجيب
بان وجود الجسم لا يتصور في غير مكان عند القائل بانه البعد فوجود المكان من لوازم وجوده
من حيث هو بخلاف تناهي الابعاد فانه ليس من لوازم وجود الجسم من حيث هو والواسطة اذا
لم تستند الى ذات الشيء ولكن لازمة له كانت امرا غريبا قطعا بخلاف ما يستند الى ذاته
ومطلقا هو لازم لذاته من حيث هو هو فان وجود هذا اللازم من تتمة [illegible] وجود الشيء فلا يكون
امرا غريبا ايضا ثم لا يخفى ان ورود البحث على القول بان المكان هو السطح فانه ليس بلازم لوجود الجسم
كالفلك المحدد بل يتوقف على وجود جسم حاو وهو امر غريب قطعا والطبيعي هو الكرة يعني ان

ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة لان الطبيعة في الجسم البسيط واحدة والفاعل واحد في المحل
الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا وكل شكل سوى الكرة ففيه افعال مختلفة فان المضلع مثلا
يكون بجانب منه خطا وآخر سطحا واخر نقطة واعترض عليه بالمنع والمعارضة والنقض اما المنع فهو انا
لا نم ان تأثير الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يكون الا وجها واحدا لم لا يجوز ان يكون هناك جهات
مختلفة تصدر عن الفاعل الواحد بحسبها في القابل الواحد امور مختلفة والثابت بالبرهان على تقدير
صحته ان الواحد من جميع الجهات لا تصدر عنه آثار متعددة واما المعارضة فتقريرها ان البسائط
يجوز ان تشترك في الشكل لان اشتراكها في الشكل يستلزم اتحادها في الطبيعة كما ان اختلافها في الشكل
يستلزم اختلافها في الطبيعة واجيب بان اختلاف المعلولات يستلزم اختلاف العلل واما
اتحاد المعلولات فلا يستلزم اتحاد العلة فان قيل الاشتراك في المعلول اذا لم يستلزم الاشتراك
في العلة فبطريق الاولى ان لا يستلزم الاختلاف فيها فيمكن استناد الشكل الى الجسمية المشتركة
كما يمكن استناده الى الطبائع المختلفة فلم جزمتم بان الشكل الطبيعي اجيب بان عروض الاشكال
المعينة باعتبار عروض المقادير وعروض المقادير مستند الى الطبائع فلا بد من استناد الاشكال
اليها نعم الشكل المطلق يمكن ان يستند الى الجسمية المطلقة حتى يكون الشكل المطلق بازاء الجسم
المطلق والمعين بازاء خصوصية الجسم اعني الصورة النوعية واما النقض فمن وجوه الاول ان
الارض بسيطة وليست كرية لما عليها وفيها من التلال والوهاد واجيب بان شكلها الطبيعي
هو الكرة الا انه وقعت هناك اسباب خارجة عنها كالرياح والامطار والسيول فانثلم بها جزء
من الارض ثم ان اليبوسة التي فيها حافظة لما حصل لها من الاشكال فلا جرم بقي شكل الارض
على ذلك الاختلاف المنتفي بتلك التغيرات فيكون خروجها عن شكلها الطبيعي بتلك الاسباب
وذلك لا ينافي باقتضاء طبيعتها الشكل الكري كما ادعيناه فان قيل كون اليبوسة المستندة
الى طبيعة الارض حافظة للشكل القسري المانع من الشكل الطبيعي ينافي كون الطبيعة مقتضية
لشيء ومانعة عن حصول ذلك الشيء وذلك باطل قطعا واجيب بان الطبيعة اقتضت شكلا مخصوصا
واقتضت كيفية حافظة للشكل مطلقا فقد ادى اقتضاء الثاني الى الاقتضاء الاول بل لو كره لو ايضا صح
خليت وطبيعتها لكنها لما زال اقتضاء الشكل دائما بزوال الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسري
ومانعة بالعرض عن العود الى الشكل الطبيعي ولا استحالة في ذلك وثانيها ان الافلاك
المكوكبة فيها نتوات مركزة الكواكب فيها مختلفة بالعدد اذ هي مساوية لمقادير الكواكب المختلفة الاقدار

المائلة

المائلة لمالك النقد وبالوضع ايضا لان ملك النقد موجودة في جانب من الفلك دون آخر وكذا البعيد
كمثله جانباه بالرقة والثخانة ومع اختلف فعل الطبيعة الواحدة في مادة واحدة واجيب بان
الاختلاف المذكور ليس مستندا الى الطبيعة واحدة بل الى امور متعددة فان الفلك مكمل لصورة
نوعية مقتضية كرية شكله لكن اقتضت بصورة اخرى افرزت عنها آلة اخرى تختص بها كوكب
اقتضت وتداوير وخارج مركز فيلزم من ذلك ان يبقى من الفلك الاول قطعة ذو متمم مختلفة الثخن فلا يقال البحرية ط
حصول الصور المختلفة لا يكون الا لاختلاف المواد ولا اختلاف في استعدادات مادة واحدة
ولا يتصور ذلك في الفلك اجيب بانه يجوز ان يكون اختلاف الصور في بعض البسائط مستندا الى
الى اسباب تعود الى الفواعل كما جاز استناده الى امور تعود الى القوابل لكن متى علم انه يلزم
اجتماع صور تبين نوعية في الكواكب والتداوير والخارج المركز والمتمم وانه اذا كان في الفلك
صور يلزم ان يكون فيه تركيب قوي وطبائع فلا يكون بسيطا وانه اذا جاز ان يقبل الفلك صورا متعددة
اي مبادي افعال مختلفة جاز في سائر البسائط فلا يلزم ان يكون شكلها مستديرا وثانيها منع الاولى
بمنع استحالته فان صور العناصر باقية في المركب وقد حصل فيه صورة اخرى نوعية سارية في
جميع اجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر هناك صورتان نوعيتان والثاني بانه يقتضي تركيب
الشيء ان يكون لجزء من الجسم قوة ولجزء آخر منه قوة اخرى حتى اذا كان لجزء ان كان فيه قوتان
وليس الامر في الفلك كذلك اذ الصورة الاولى سارية في الكل والثانية مختصة ببعضه
والثالث بان كل صورة نوعية في البسيط قوة واحدة تؤثر في مادة واحدة فلا تقتضي الاشكال
مستديرا فالنبات ان القوة المصورة قوة طبيعية مبدأ للاشكال والاعضاء عندهم فهي اما ان تكون
بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة ومحلها ان كان بسيطا يلزم ان يكون شكل الحيوان كرة واحدة وان
كان مركبا كان الحيوان كرات بعدد البسائط وان كانت مركبة فاما ان يكون تلك القوى في
محال مختلفة فيكون الحيوان ايضا مجموع كرات واما ان يكون في محل واحد فان امكن البعض منها
للبعض عن اقتضاء الاستدارة كان كرة واحدة وان منع فلم لا يجوز ان يكون مع طبائع الاجسام
ما يمنعها عن ذلك واجيب بانا لا نسلم ان القوة المصورة ان كانت بسيطة ومحلها مركب يلزم ان يكون
الحيوان كرات وانما كان كذلك لو كان فعل القوة في المركب فعلها في واحد واحد وكذلك لا نم
انها اذا كانت مركبة في مركب يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يكون كذلك لو كان فعل القوة
المركبة في المركب فعلا واحدا [illegible] في واحد واحد وذلك ممنوع والمعقول ان الكائنات [illegible]

المكان موجود لانه مقصد المتحرك ولانه مشار اليه بالاشارة الحسية فانه يقال الجسم هنا او هناك
ولانه ينتقل الجسم عنه واليه ولانه يتقدر بالنصف والثلث والربع وربع الربع الى غير ذلك ولانه يتفاوت
بزيادته ونقصانه ولا يتصور شيء من الامور المذكورة للعدم المحض ويمكن الجواب بان مقصد
المتحرك في الحركات الطبيعية اما في الانتقال فالمركز واما في الصعود فالمحيط وكلاهما موجودان واما
في الحركات الارادية فموضع خاص له بالنسبة الى الاجسام التي ينتهي حركاته والاشارة الحسية
لا تقتضي وجود المشار اليه في الخارج فان الحكماء ذهبوا الى ان الخطوط ليست مركبة من النقط ولا
السطوح من الخطوط بل هي متصلة في انفسها لا مفصل فيها مع انهم جوزوا الاشارة الحسية الى النقطة
الموهومة في وسط الخط والى الخط الموهوم في وسط السطح فلا يلزم عندهم كون المشار اليه بالاشارة
الحسية موجودا في الخارج وانتقال الجسم انما هو عن فراغ موهوم الى فراغ اخر كذلك والتقدير
بالنصف والثلث ونحو ذلك من الاجزاء وكذا التفاوت بالزيادة والنقصان انما هو بحسب التوهم
ولان الجسم بكليته في مكانه اي لما لم يجوز ان يكون المكان امرا غير منقسم لاستحالة ان يكون المنقسم
في جميع جهاته حاصلا بتمامه فيما لا ينقسم ولا ان يكون امرا منقسما في جهة واحدة فقط كالخط
مثلا لاستحالة كونه محيطا بالجسم بكليته فهو اما منقسم في جهتين او في الجهات كلها وعلى الاول يكون
المكان سطحا عرضيا لامتناع الجزء على ما في كونه ولا يجوز ان يكون حالا في المتمكن والا لانتقل بانتقاله
الى اخره فيجب ان يكون مماسا للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جهاته والا لم يمكن ما ماله فهو
السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي كما هو مذهب ارسطو ومن تابعه
كابن سينا والفارابي وغيرهما من الحكماء وعلى الثاني يكون المكان بعدا منقسما في جميع الجهات
مساويا للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق احدهما على الاخر ساريا فيه بكليته فذلك البعد الذي
هو المكان اما ان يكون امرا موهوما يشغله الجسم ويملاه على سبيل التوهم كما هو مذهب المتكلم
واما ان يكون امرا موجودا ولا يجوز ان يكون بعدا ماديا قائما بالجسم والا لزم من حصول الجسم
فيه تداخل الابعاد فهو بعد مجرد ويجب ان يكون جوهرا لقيامه بذاته وتوارد المتمكنات عليه مع
بقاء الشخص فكانه جوهر متوسط بين العالمين اعني الجواهر المجردة التي لا تقبل الاشارة الحسية و
الاجسام التي هي جواهر كثيفة من حيث كون الابعاد الاولية جوهرية لا خفية على ما هو المشهور
والى هذا الاحتمال الثاني ذهب افلاطون ومن تابعه من الحكماء الاشراقيين فلا يزيد الاحتمالات
على الثلاثة ولما دل الدليل على كونه موجودا بطل مذهب المتكلم وبقي الاحتمالان الاخران فمتى

ابطل واحد

واحد منهما تعين الاخر بالضرورة واختار المصنف ان المكان هو البعد فقال فان الامارات
تشهد عليه فان الناس كلهم يحكمون ان الماء فيما بين اطراف الاناء ولا شك انهم يريدون
باطراف الاناء اطرافه الداخلة لا الخارجة فما بين اطرافه هو البعد الممتد في داخل السطح الباطن اذ هو
بينهما وايضا فانهم يقولون ان المكان قد يكون فارغا وقد يكون مشغولا ولا يقولون ان السطح
يكون فارغا ويكون مشغولا وايضا فحكم الذهن بان الجسم هنا او هناك لا يتوقف على انه هل يحيط به
جسم ام لا واعلم ان البعد منه ملاق للمادة وهو الحال في الجسم ويمانع مساويه ومنه مفارق يحل
فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على البعد المتمكن ويتحد به ولا امتناع لخلوه
عن المادة جواب عن حجة القائلين بان المكان هو السطح تقريره ان المكان لو كان هو البعد
فهو موجود لما مر فتمكن الجسم في المكان تداخل البعدين اي نفوذ البعد القائم في البعد الذي
مكانه وتجويزه يؤدي الى تجويز دخول العالم في حيز فرد له وانه سفسطة وتقرير
الجواب ان الممتنع تداخل البعدين الملاقيين للمادة لان تجويزه يؤدي الى تجويز دخول العالم
في حيز فرد له واما البعد المجرد الذي لا يلتقي بالمادة فيمكن ان يحل فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها
ويداخلها بحيث ينطبق على البعد المتمكن ويتحد به بحسب الاشارة الحسية ولا امتناع في ذلك لخلوه
عن المادة فتجويز التداخل فيه لا يفضي الى الاستحالة المذكورة واعترض عليه بان منشأ امتناع
التداخل هو الحجم والامتداد فكل ما لا يتصف بالحجم والامتداد اصلا جاز التداخل فيه
مطلقا كالنقطة وكل ما اتصف بالحجم والامتداد في جهة او جهتين فقط امتنع التداخل فيه
من تلك الجهة او الجهتين كالخطوط يمتنع تداخلها في الطول دون العرض وكالسطوح يمتنع تداخلها
في الطول والعرض دون العمق وكل ما اتصف بالحجم والامتداد في الجهات كلها امتنع التداخل فيه
مطلقا فان بديهة العقل حاكمة بان ما لا حجم له ولا عظم له اصلا اذا لاقى نظيره لاقاه باسره ولم يظهر
في بعد جهاته شيء فضل عن الاخر ولا يكون منهما معا اعظم من احدهما فقط وذلك هو التداخل وبان ما
له حجم وعظم اذا لاقى نظيره في الجهة التي اتصفا بالعظم فيها كان مجموعهما اعظم من احدهما فامتناع
التداخل انما هو بالذات للاعظام والاحجام الموجبة لجواز فرض الابعاد وهي المقادير
والابعاد دون الهيولى اذ ليست منقسمة الا بتبعها وكذلك الصورة الجسمية فان انقسامها لا فيها
من المقادير لكنها مستلزمة للمقدار والحاصل ان امتناع التداخل انما هو كما يستلزم ان كون
الكل ليس باعظم من الجزء فلا يمتنع فيما ليس له عظم وكذا لا يمتنع فيما له عظم من جهة دون جهة

افرض ان كان من جهة الى ليس لها من تلك الجهة عظم فظهر مما ذكرنا امتناع الخلاء في الابعاد
مطلقا سواء كانت مادية او غيرها قال [illegible] في الملخص لو امكن ان يتحرك [illegible] ان هذا
البعد الموجود [illegible] بعدان من البعدان [illegible] الا واحد فلذلك
ان هذا الشخص الانساني الواحد بل هو واحد في الحس وانما [illegible] من متعددة اقول
فيه نظر لان للقائلين بان المكان هو البعد ان يقولوا انما قام البرهان على ان المكان بعد موجود
منطبق على البعد القائم بالجسم وهما موجودان متغايران وحكم الحس بانه ليس هنا الا شخص واحد يعارضه
مع البرهان فليس بمقبول بل محمول على انه لم يميز بينهما في الاشارة الحسية كما ان البرهان دل على ان
الجسم مركب من الهيولى والصورة ولم يقبل حكم الحس بانه موجود واحد بل حكمنا بان هنا موجودين احدهما
الهيولى والاخر الصورة ولهم وجوه اخر منها انه لو كان المكان هو البعد للزم ان لا يكون قابلا للحركة
الاينية التي هي الانتقال من مكان الى مكان اذ حينئذ لا يكون له مكان وينتقل الكلام اليه فيلزم
ترتب الامكنة لا الى النهاية وهو محال لما مر في ابطال التسلسل ولان جميع الامكنة الغير المتناهية تكون هنا
من جنس البعد على هذا المفروض فيكون قابلا للحركة فيفتقر الى المكان فلا بد ان يكون ذلك المكان
داخلا في جملة الامكنة لكونه واحدا منها وان يكون خارجا عنها لكونه ظرفا لها وذلك محال واما ان
لا يكون قابلا للحركة فيلزم ان لا يكون الجسم الفضائي قابلا للحركة لانه ملزوم للبعد المنافي لقبول الحركة
ولازم منافي الشيء مناف لذلك الشيء اقول يمكن الجواب بانا نختار ان البعد قابل للحركة الاينية
ونمنع لزوم التسلسل قوله يلزم ان يكون للمكان مكان قلنا نعم لكن على سبيل الامكان لا على سبيل
الوجوب فان حصول الحركة عبارة عن امكان الاتصاف بالانتقال من مكان الى مكان وهذا
الامكان انما يقتضي امكان ان يكون للمكان مكان لا وجوبه فلا يلزم التسلسل والحاصل ان لو فيلزم له
وجب ان يكون لكل مكان مكان [illegible] واجب كما بينا ومنها ان البعد في نفسه اما ان يفتقر
الى المحل فيمتنع تجرده عن المادة [illegible] البعد الذي هو المكان [illegible] او يستغني عنه فلا يحل
في المادة [illegible] البعد القائم بالجسم لان معنى حلول العرض في المحل اختصاصه به بحيث
يشار اليه في [illegible] فلا يرد ما قيل من انه يجوز ان لا يفتقر في نفسه الى المحل ويعرض له الحلول
فيه ومنها انه لو كان المكان هو البعد لزم من تمكن الجسم فيه اجتماع البعدين اعني البعد الذي هو
المكان والبعد القائم بالجسم وفيه اجتماع المثلين واجيب عن الكل بانه يجوز ان يكون البعد القائم
بالجسم مخالفا بالماهية للبعد المفارق وان اشتركا في ذاتي او عرضي هو مطلق البعد فلا يتم اختصاصه

بقبول الحركة واقتضاء الميل واختصاص المحل بالبعد المفارق بامكان النفوذ فيه ولا يكون
اجتماعهما من اجتماع المثلين ولو كان المكان سطحا لتفاوتت الاحكام اشارة الى احتجاج
القائلين بان المكان هو البعد تقريره ان المكان ليس هو السطح الباطن للجسم الحاوي والا
لتفاوتت احكام الجسم الواحد في حالة واحدة بيان الملازمة ان الطير الواقف في الريح الهابة
ساكن بالضرورة ويلزم من كون المكان هو السطح ان يكون متحركا في تلك الحالة لانه يتبدل عليه
السطح المحيط بسرعة [illegible] ان تبدل الامكنة اما نفس الحركة الاينية او لازم لها فيلزم اجتماع
النقيضين اعني الحركة والسكون في الطير المذكور وايضا المنقول من بلد الى بلد في صندوق يكون
متحركا بلا شبهة ويلزم ان يكون ساكنا لان السطح المحيط به لا يتبدل وعدم تبدل المكان
ملزوم السكون او نفسه لان تبدل الامكنة لازم الحركة او نفسها واجيب عن الاول بان استبدال
الامكنة اذا كان ناشئا من متمكن فيها كان حركة واذا كان ناشئا من غيره كما في الطير الواقف
في الريح الهابة لم يكن حركة وعن الثاني بان المتحرك بالذات هو الصندوق واما ما فيه فهو
متحرك بالعرض كما في السفينة والمتحرك بالعرض لا يكون موصوفا بالحركة حقيقة وانما الموصوف
بالحركة ما يلابسه ويتعلق به ووصف المتحرك بالحركة بالعرض وصف له بحال متعلقه اقول
لكن اذا قيل يلزم ان [illegible] المعروف [illegible] مثلا [illegible] ظاهر هذه [illegible]
اذا [illegible] بلد الى بلد لزم ان يكون ساكنا لانه لم ينتقل عن مكانه وهو باطن الكرباس [illegible]
المتحرك في الماء الجاري [illegible] حركة [illegible] مثلا [illegible] سطح الماء الملاقي
له لزم ان يكون ساكنا وذلك سفسطة ولا مدفع له ولو لزم الكلام اشارة الى دليل القائلين
بان المكان هو البعد تقريره انه ثبت بان لكل جسم مكانا فلو كان المكان هو السطح لزم ان
يكون الجسم المحيط بالكل ليس له مكان اذ لا يكون جسم يكون سطحه الباطن مكانا له فليس
المكان هو السطح [illegible] والقائلون بالسطح [illegible] مناقض لما التزموه فانهم لما اثبتوا
المكان الطبيعي [illegible] قالوا انا نعلم بالضرورة ان لكل جسم [illegible] وطلبه للمكان [illegible]
فقد اعترفوا بان لكل جسم يجب ان يكون له مكان وحكموا بذلك هنالك وهذا عند اثبات
المكان الطبيعي [illegible] ذلك واكثرهم حيث [illegible] فالقائلون بان المحدد لا مكان
له [illegible] بل [illegible] كيف لا يكون المحدد مكان [illegible] وان الحركة الوضعية
التي لا تقتضي تبدل المكان [illegible] المحدد [illegible] جميع [illegible]

يجب ان يعرض لها من كونها فوق الارض او تحتها فلا شك انها يستبدلان المكان ونحوها
نقلها من مكان الى مكان او نقول لكن جميع اجزاء المحدد يستبدل امكنتها بامكنة اخرى حال حركته
بالاستدارة ولو كان اجزاء المتحرك بالحركة الدورية ليس لها تنقل من مكان الى مكان او لم يكن القمر
والشمس وسائر الكواكب تنتقل ايضا اصلا والضرورة تبطله لانا نرى انه تارة فوق الارض وتارة
تحتها لكنه لا يكون منتقلا من مكان الى مكان فرضنا فرضا حدث هذه الحالة لها واذا كان كل جزء من
اجزاء المحدد في مكان ويستبدله بسبب حركته الوضعية مكانا او كان المحدد كله في مكان مركب من
امكنة اجزائه فوجب ان يكون المكان هو البعد بمعنى السطح فقد قيل انه لم ان يكفيه قولهم كل جسم
فله حيز طبيعي لكان طالب المكان بالطبع التي لها مكان مخرج عنه ما لا مكان له وان يجوز لو ان
اجزاء المتحرك بالاستدارة ان كانت متصلة فلا يعرض لها حركة خارجية فعلى وان كانت موجودة
بالفعل كالكواكب المنفصلة عن اجزاء الافلاك المركوزة هي فيها فالمعلوم حالها بالفعل تبدل اوضاعها
بالقياس الى الامور الثابتة تبعا للحركة الوضعية الحاصلة للفلك واما انتقالها عن مكان الى مكان فليس
مما علم بالفعل ولم وجه اوضحناه انما يعلم بالضرورة ان المكان الذي خرج عنه الحجر المتمكن في الهواء لم
فلا بد العدم ابطل والسطح الذي كان محيطا بذلك الحجر قد بطل بالكلية فدل على ان المكان هو البعد
الذي لم يبطل دون السطح الذي بطل ومنها ان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه ومقصد المتحرك
بالحصول فيه يجب ان يكون موجودا حال الحركة ليتصور كونه مقصدا بالحصول فيه فالمكان الذي يقصده
الثقيل المطلق وهو الذي يقتضي ان ينطبق مركز ثقله على مركز الارض كالحجر مثلا موجود حال ما يعرض لحجر
نحوه كالطالب للحصول فيه ولا سطح هناك موجودا محيطا بهذا الثقيل وكذا ما يقصده الخفيف المطلق وهو الذي
يقتضي ان ينطبق محيطه على مقعر فلك القمر كقطعة من النار مثلا يجب ان يكون موجودا حال ما يعرض لهذا الخفيف
نحوه كالطالب للحصول فيه ولا سطح هناك موجودا محيطا بهذا الخفيف فدل على ان المكان هو البعد
الموجود دون السطح المعدوم في حال حركتي الثقيل والخفيف ومنها ان المكان لا يجب ان يكون مساويا للمتمكن
لان المتمكن ينطبق على المكان [illegible] ان يكون [illegible] فلو كان المكان هو السطح لا يكون مساويا له
فان الشمعة المدورة اذا جعلناها صفحة رقيقة كان السطح المحيط بها اضعاف المحيط بالمدورة واذا جعلنا
الصفحة مدورة كان السطح المحيط بها اقل من المحيط بالصفحة مع ان الجسم في الحالين واحد وايضا اذا جعلنا
في الجسم حفرة عميقة فقد انتقص الجسم الذي هو المتمكن وازداد مكانه وهو السطح الحاوي له وايضا زق الماء
المملوء اذا امتص منه بعضه كان ذلك الزق مماسا للماء بجميع سطحه الداخل كما كان مماسا له كذلك قبل

الصب فقد نقص المتمكن الذي هو الماء والمكان اعني السطح الباطن من الزق كما له ومنها ان المتمكن
اذا كان له ما يطلق عليه كامر آنفا ولا يتصور ذلك الا بان يكون في كل جزء من المكان جزء من المتمكن
بل وان يكون كل جزء من المتمكن ايضا في جزء من المكان ولو كان المكان هو السطح لم يكن [illegible] الجسم
المتمكن في مكانه مكانا اصلا ومنها ان الجسم انما يكون في مكانه بجملته لا بسطحه فلو فرض ان المكان هو
السطح كان الجسم فيه بسطحه دون جملته وقد يدفع هذه الوجوه الثلاثة بان معنى كونه بكليته انه لا يوجد
شيء من مكانه الا وهو ملاق لسطحه الظاهر ومعنى كونه بجملته في مكانه انه بتمامه في داخل المكان
لا ان كل جزء من جملته ملاق لجزء من مكانه فهذا المكان لا يتوجه عليه القول من ثبت على القائلين
بان المكان هو السطح مع بعض القائلين بالبعد المجرد الموجود ولم يجوز وان يخلو المكان عن
يشغله وعليه الجمهور والباقون منهم مع القائلين بالبعد المجرد الموهوم على جوازه وهم اصحاب الخلاء
واما السادس حركة العائق حركة عديمة عنه فرض معاوق اقل منه نسبة زمانيهما ابتع الا ان
بانه لو جاز ذلك لزم ان يكون زمان الحركة مع المعاوق مساويا لزمان الحركة عديمة المعاوق
واللازم باطل فالمتعلق مثله بيان اللزوم انا نفرض حركة الجسم في فرسخ مثلا من الخلاء ولا محالة يكون
في زمان ولنفرضه ساعة ثم نفرض حركة ذلك الجسم بتلك القوة بعينها في فرسخ من الملاء ولا اقل لم
يكون في زمان اكثر لوجود العائق ولنفرضه عشر ساعات ثم نفرض حركته بتلك القوة في ملاء ارق
قواما من الملاء الاول بحيث يكون نسبة معاوقته الى معاوقة الملاء الغليظ كنسبة زمان حركة الخلاء
الى زمان حركة الملاء الغليظ اي يكون معاوقته عشر معاوقة الملاء الغليظ فيلزم ان
يكون زمان الحركة في الملاء الارق ساعة ضرورة انه اذا اتحد المسافة والمتحرك والقوة المحركة لم يكن
الرقة والبطوء الا في قلة الزمان وكثرته الا بحسب قلة العائق وكثرته فيلزم تساوي زماني حركة
ذي المعاوق اعني التي في الملاء الرقيق زمان حركة عديم المعاوق اعني التي في الخلاء واعترض عليه
بانا لا نسلم امكان قوام يكون على نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء وانما يكون لو لم ينته في القوام
في مراتب الرقة الى ما لا اقوى ارق منه او لو انتهى لكنا لا نعلم لا يوجد في تلك المراتب قواما على نسبة
زمان الخلاء الى الملاء وهو [illegible] لا يجوز ان يتوقف المعاوقة على قدر من القوام
بحيث لا يوجد بدونه مع تسليم الاحتمال المذكور فلا يوجد معاوق على النسبة المذكورة ولو سلم
عدم التوقف ايضا فلم لا يجوز ان يكون نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء على وجه لا يوجد تلك النسبة
بين المعاوقين فان الاول من النسب المقدارية والثاني من النسب العددية [illegible]

على انه يجوز ان يكون للمقدار الى آخر نسبة لا توجد تلك النسبة من النسب العددية والوقت لا يخ
اما ان يمكن ان تكون الحركة بدون معاوقة من الملاء في زمان او لا يمكن فان امكن ستؤل بعض
زمان الحركة مع هذا الملاء الغليظ كنسبة رقة هذا الملاء في المثال المفروض بان زاد بعض الحركة والباقي كتسع
ساعات تسعة اجزاء معاوقة الملاء الغليظ فرضا فان حركة الملاء الرقيق في المثال المفروض ينبغي ان
تكون ساعة لاجل نفس الحركة وتسعة اعشار ساعة لاجل معاوقته اذ الغرض ان معاوقته عشر
معاوقة الملاء الغليظ فالزمان الذي بازاء معاوقته عشر الزمان الذي بازاء معاوقة الملاء
الغليظ فلا يلزم ان تكون الحركة مع العائق كهي لا معه وان لم يمكن بطل سنده لانه لم يلزم الا على اصله
ان الخلاء مع انه لو كان ممكنا لا يلزم من فرض وقوعه مع الامور المشتركة كذا من فرض وقوعه
مع فرض الحركات الثلث المذكورة على الوجه الوجه المذكور مع ان كل واحد منه ممكن وكذا جميع
تلك الامور ايضا ممكن ... في زمان ذي المعاوق وعديم المعاوق وانه مع قطعا فالخلاء
ممتنع واذا اعترفتم بان الحركة بدون معاوقة من الملاء لا يمكن ان تكون في زمان فقد اعترفتم بما يستلزم
فكذا الحركات الثلث اعني الحركة في الخلاء على الوجه المذكور اعني كونها في زمان ولزم الاعتراض
ببطلان تسليمكم وهذا الاعتراض اورده بعض الشارحين بوجه اوضح وهو ان الحركة بنفسها
تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا فيستجمعها واحدة المعاوقة ويختص باحدهما فاذا
ما في زمان نفس الحركة غير مختلفة في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها
وكثرتها ويختلف زمان الحركة بحسب اختلافها كما يحب من تلك الامور ولا يلزم على ذلك التخح
المذكور والمص مهد للجواب مقدمة هي ان كل حركة لا بد ان تكون على حد ما من السرعة
والبطؤ لانها لا محالة تكون على مسافة وفي زمان فاذا فرض حركة اخرى تقطع تلك المسافة
في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت اسرع وابطأ من الاول فان كانت الحركة نفسها
اي مجردة عن شعور واراده فجاز ان تحدد النفس حالا من السرعة والبطؤ بان تخيل
ملائمة منها وينبعث منها الميل بحسب ذلك الحد فيترتب عليه الحركة السريعة او البطيئة وان كانت
طبيعية او قسرية احتاجت في تحدد حالها من السرعة والبطؤ الى معاوق وذلك لان الطبيعة
لا تفاوت فيها ولا شعور لها بالملائمة وغيرها حتى يمكن استناد التحدد والمخصص اليها فهي بحسب
ذاتها تقتضي الحركة في غير زمان لو امكن واذا لم يمكن ذلك فاحتاجت الحركة الى ما يحدد به حالها و
كذلك القاسر لا تفاوت فيه لان المفروض انه يحرك بقوة واحدة وكذلك القابل للحركة اعني الجسم

لم ان لا يلزم ح

الحركة الحادث

المحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده فلا بد من امر آخر يعاوق المحرك في تأثيره والا
لم يكن له حال في اقتضاء حد من الحركة وذلك المعاوق اما خارج عن المتحرك او غير خارج عنه والخارج
هو قوام ما في المسافة من الجسم بحسب اختلافه رقة وغلظا كالهواء والماء فتتفاوت حدود الحركة
سرعة وبطؤا واما غير الخارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن ان
تقتضي امرا وتقتضي ما يعوقه عن اقتضائه ذلك بل هو الذي يعاوق القسرية وهو الطبيعة وهو المسمى
القاسر بما بعده الميل الطبيعي ما ذكر من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارجي والداخلي
ارتفاع السرعة والبطؤ عن الحركة وفيه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكماء باحوال
هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فيتبين امتناع وجود الخلاء وتارة على وجود
معاوق داخلي فاثبتوا اسبابا ميل الطبيعي مع الجسم التي يجوز ان تحرك قسرا وبعد تمهيد تلك
المقدمة اجاب عن الاعتراض المذكور بوجهين احدهما انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بنفسها تستدعي
شيئا من الزمان وبسبب السرعة والبطؤ شيئا آخر لانا بينا ان الحركة يمتنع ان توجد الا على حد ما منهما
فهي مفردة غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا فلا يصح ان الحركة بنفسها لا يمكن
ان تستدعي زمانا لا انها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطؤ في زمان كانت كذلك او فرض وقوع
اخرى في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت تلك اسرع او ابطأ من المفروضة فكانت مع حد من
السرعة والبطؤ حين فرضناها لا مع حد منهما هف والحاصل ان المعترض جعل الدليل ما بعد تلك حركتين
الطبيعية او القسرية ثم تبين ان تحقق الحركتين لا تكون الا على حد ما من السرعة والبطؤ الا بسبب
المعاوق فاذا فرض الحركة مفردة عن المعاوق وكان هذا فرضا للحركة مفردة عن السرعة والبطؤ
ثم ينتج الى ذلك ان الحركة بدون احدهما غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا فينتج ان الحركة
مفردة لا تستدعي شيئا من الزمان فثبت ان قول المعترض ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا و
بسبب المعاوقة زمانا آخر معناه ان الحركة اذا لم يكن مع المعاوق تستدعي زمانا وليس كذلك
بل معناه ان الحركة مستقلة بنفسها يستدعي زمانا اي من غير ان يكون للمعاوقة مدخل في ذلك
الاستدعاء ثم بانضمام المعاوقة اليها ... الاستدعاء تستدعي زمانا اخر وهذا المعنى لا يقتضي
ان تكون الحركة لا مع المعاوق مستدعية الزمان والتعجب منه مع كونه علامة في التحقيق وعالما
بالتدقيق انه ابطل قول المعترض بالمعنى الذي فهمه بمقدمات اكثرها في محل النزاع ولم يتنبه انه يبقى
الدليل مع ابطاله بعدم بنيانه على امر تقريره مشروحا ما وراءه الممنوع يعني ان قوله وكذلك الكاسر

لا تفاوت فيه لان اراد ان القاسر في الحركات الثلث المفروضة في الدليل المذكور لا تفاوت
فلو كان المحدد هو القاسر لزم ان لا يتفاوت الحركة من جهة القاسر سرعة وبطؤ في تلك الصور
الثلث فذلك هو محط الاعتراض فانه يدعي ان الحركة القسرية مع قطع النظر عن المعاوق تقتضي قدرا
من الزمان وحدا ما من السرعة او البطوء وهو محفوظ في الثلث لا تتفاوت ثم يزيد ذلك الزمان
بسبب المعاوق ويتفاوت بحسب تفاوته وان اراد ان القاسر لا تفاوت في سائر الحركات
القسرية ايضا فلو كان هو المحدد لزم ان لا يكون في الحركات القسرية تفاوت اسراعا وابطاء وذلك
ظاهر البطلان وكذا الكلام في قوله وكذلك القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض
اتحاده ثم قوله فلا بد من امر غير يعاوق المتحرك في اثره والا لم يكن له دخل في اقتضاء
صدور الحركة ايضا ممنوع فان ذلك الامر لا يلزم ان يكون معاوقا بل نقول ذلك الامر
الاخر هو الميل قال المص في شرح الاشارات ان الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة
والبطوء والمراد من السرعة والبطوء هو شي واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة و
الضعف وانما يختلفان بالاضافة العارضة فما هو سرعة لشي بالقياس الى شي آخر
هو بعينه بطوء بالقياس الى آخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت
الطبيعة التي هي مبدأ الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات
المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور حركة معينة منها ممتنعا لعدم الاولوية
فافتقر الى امر يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم اعني الكبر والصغر
او الكيف اعني التخلخل والتكاثف او الوضع اعني اندماج الاجزاء وانتفاشها وغيره
وذلك الامر هو الميل وهذا الكلام صريح في ان تحدد حال الحركة من السرعة والبطوء هو الميل
ولو سلم ان ذلك الامر الاخر يجب ان يكون معاوقا للمتحرك في اثره فلا نم انه قوام ما في المسافة
من جنس الا ان يكون امرا اخر غير القوام كالقوة الجاذبة لمغناطيس مثلا فانا لو اخذنا
بعدنا قطعة من المغناطيس مع قطعة من الحديد ثم ارسلنا الحديد فانه يتحرك بالطبع الى اسفل
ويعاوقه في الحركة قوة المغناطيس ويتفاوت الحركة بحسب تباعده من المغناطيس ولو سلم
فلا نم ان غير الخارج لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية قوله لان ذات الشي لا يمكن ان يقتضي امرا
ويقتضي ما يعاوقه من اقتضائه ذلك قلنا غير لازم وانما يلزم لو لم يتعدد غير الخارج لكن يتعدد
كالطبيعة والنفس احدهما تقتضي الحركة والاخرى معوقة عنها كالطير اذا سقط من مكانه بثقله

وهو بطل

وهو بطل اليه فلا يتم الاستدلال بالحركة الطبيعية على امتناع الخلا لان حاصل هذا التحقيق ان
الحركة لا بد فيها من معاوق كيفية حالها من الاسراع والابطاء والحركة الطبيعية لا يتصور
فيها المعاوق الغير الخارج فاذا لم يكن هناك معاوق خارج انتفا وذلك بتحقق الخلاء انتفى
المعاوق بالكلية ولزم منه انتفاء الحركة فهذا المنع يتوجه الى المقدمة القائلة الحركة
الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق الغير الخارج سلمنا ذلك لكن نقول احد المعاوقين كاف في تحديد
حال الحركة من الاسراع والابطاء فلا يتم الاستدلال بالحركة القسرية على امتناع عدم المعاوق
الخارجي اعني على امتناع الخلاء لان المعاوق الداخلي فيه كيفية حال الحركة من الاسراع والابطاء
لكن هذا المنع في المحقق منع لقوله وكذا القابل اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده
وقد مر آنفا وكذا لا يصح الاستدلال بالحركة القسرية على وجود المعاوق الداخلي اعني على مبدأ
الميل الطبيعي لان المعاوق الخارجي اعني قوام ما في المسافة كاف في تحديد حال الحركة فقط
ان الاستدلال على هذا المطلب لا يمكن بالحركة الطبيعية فظهر بطلان قوله ولاجل ذلك استدلت
الحكماء بهاتين الحركتين تارة على امتناع الخلاء وتارة على وجود المبدأ الميل الطبيعي الذي به
التي تقبل الحركة القسرية ومنهم من زعم ان خلاء ان الحركة بهويتها تقتضي قدرا من الزمان
فقال ان الجواب الصحيح من تجويز اقتضاء الحركة بجنسها قدرا من الزمان انه لا يجوز ان يقتضي
الحركة لذاتها زمانا معينا والا لما جاز وقوع الحركة في نصف ذلك الزمان وهو باطل لان نصف
تلك الحركة واقع في نصف ذلك الزمان ولا شك ان نصف الحركة حركة بل الحركة من حيث هي حركة
لا تستدعي الا زمانا مطلقا ومسافة مطلقة واما المعين للزمان فهو المعين من السرعة والبطوء
وليس كذلك فان كلام المعترض انما هو في الحركة المخصوصة المفروضة في الاستدلال وما يقال من
ان هذا الجواب انما يتم لو تبين ان تلك الحركة جزء موجود في الخارج وامكان ان يتحقق بعد
الوهم لا يكفي في هذا المقام او يتبين ان يقع الحركة في جزء من ذلك الزمان الذي فرضناه مقتضيه
معينة الحركة ممكن بحسب نفس الامر واني له بيان ذلك اي بيان امكان وقوعها فيه الا بحسب
الوهم اذ يصح ان يتوهم وقوع الحركة في ذلك الجزء واما بحسب نفس الامر فكلا لجواز ان يقال
ان الزمان الذي يقتضيه ماهية الحركة قد لا يقبل القسمة بالفعل بل الوهم فكذا وقوع الحركة المعينة في جزء معين من
الزمان ممنوع بان الفعل لم يتم بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى كما حققنا في موضعه فان كل جزء
من اجزاء الزمان الذي فرضناه مقتضى ماهية الحركة زمان وطرف من اجزاء الحركة الواقعة فيه

وذلك الجزء ايضا حركة واقعة في جزء من اجزاء المسافة وهو في نصف المسافة وهكذا بالنسبة الى الحركة
من حيث هي هي مطلقة لان تقع في اي جزء كان من اجزاء المفروضة من الزمان فلا تقتضي الحركة كذا انها قدرا
معينا من الزمان بل تقتضي مطلق الزمان ولما كانت الجهة مناسبة للمكان لان كل واحد منهما
مقصد المتحرك الاينى الا ان المكان مقصد المتحرك للحصول فيه والجهة مقصد المتحرك بالوصول اليها
او القرب منها ولان كل واحد منهما مقصد للاشارة الحسية اشار بعد الفراغ من مباحث المكان
الى مبحث الجهة فقال والجهة طرف الامتداد الحاصل في ماخذ الاشارة وليست منقسمة في ماخذ
الاشارة لما ذكر من انه طرف الامتداد الحاصل فيه فاما ان لا يكون منقسما اصلا فتكون نقطة او تكون
منقسمة امتدادا فقط فتكون خطا او في امتدادين فتكون سطحا وطرف الامتداد بالنسبة
الى الامتداد يسمى نهاية وطرفا وبالنسبة الى الحركة والاشارة يسمى جهة فان قيل فالجهات
على ما ذكرت اما النقاط او الخطوط او السطوح وهي قائمة بالجسم فتتحرك بحركته فكيف يتصور
حركة الجسم الى الجهة للوصول اليها او القرب منها كما ذكرته سابقا وايضا يلزم ان تكون جهتا
الفوق والسفل ايضا متبدلتين اقول ثم لا يتصور حركة الجسم الى الجهات التي تكون قائمة به
لتحركها بحركته واما حركته الى جهات تقوم بالجسم الاخر او حركة الجسم الاخر الى جهات تقوم به
فلا مانع عنها والتبدل انما هو في غير الفوق والسفل انما يلزم على تقدير حركة الفلك المحدد لهما
وخروجه عن مكانه وذلك غير ممكن والا لم يكن محددا فان جهة اليمين من الانسان مثلا انما تتبدل
لانه اسم للجانب المحدد لها فان اليمين هو ما يلي الاقوى من جانبيه فاذا استدار على نفسه
صار ما يلي الاقوى من جانبيه اضعفهما فصار اليمين يسارا وهي اي الجهات الاوضاع المقصودة
بالحركة للحصول فيها وبالاشارة اشار الى الاستدلال على كون الجهة امرا موجودا ذا وضع
بانها مقصودة بالحركة والاشارة الحسية والمعدوم لا يكون منتهى الاشارة ومقصد المتحرك وكذا
الموجود الذي لا وضع له وقد عرفت بما ذكرنا من الفرق بين المكان والجهة في قوله المقصودة
بالحركة للحصول فيها دون الصواب ان يقال وصولا اليها او قربا منها والطبيعي منها فوق
وسفل وما عداها غير متناه والجهة على قسمين قسم يتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال والقدام
والخلف وقسم لا يتبدل وهو ما يكون بالطبع وهو فوق وسفل فان المتوجه الى المشرق
مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب
تبدل الجميع وصار قدامه خلفه وبالعكس ويمينه شماله وبالعكس واما الفوق والتحت فلا

يتبدلان

جهتهما لان القائم اذا صار منكوسا لم يصر ما يلي رأسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار رأسه
مرتكزه ورجله من فوق فهما جهتان واقعتان بالطبع لا يتغيران بالفرض والجهات المتبدلة
بالفرض غير متناهية لان الجهة طرف الامتداد ويمكن ان يفرض في كل جسم امتدادات غير
متناهية ويكون لكل طرف منها جهة والحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق وسبب الشهرة
امران عامي وخاصي اما العامي فهو ان الانسان محيط به جانبان عليهما يدان وظهر وبطن
ورأس وقدم فالجانب الذي هو الاقوى في الغالب يسمى يمينا وما يقابله يسارا وما يلي
وجهه واليه حركاته بالطبع وفيه حاسة الابصار يسمى قداما وما يقابله خلفا وما يلي رأسه
بالطبع يسمى فوقا وما يقابله تحتا ولما تمكن عنده ثم سرى ما ذكر ووقف اوهامهم على هذه الجهات
الست واعتبروها في سائر الحيوانات ثم تعدوا اعتبارها الى سائر الاجسام وان لم يكن لها
اجزاء متمايزة على ذلك الوجه واما الخاصي فهو ان الجسم يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة
على زوايا قوائم ولكل بعد منها طرفان فلكل جسم جهات ست الا ان امتياز بعضها عن بعض
يتوقف على اعتبار الاجزاء المتميزة في الجسم وطرفا الامتداد الطولي يسميهما الانسان باعتبار
رأسه وقامته بالفوق والسفل وطرفا الامتداد الباقي يسميهما باعتبار كون قامته بالقدام
والخلف فالاعتبار الخاصي يشتمل على الاعتبار العامي مع زيادة هي تقاطع الابعاد على زوايا قوائم
فان العامة غافلون عنها وان امكن تطبيق اعتبارهم عليها ولا شك ان قيام بعض الامتدادات
على بعض مما لا يجب في اعتبار الجهات واذا لم يعتبر كانت غير متناهية لامكان ان نفرض في جسم
واحد بل بالنسبة الى نقطة واحدة امتدادات غير متناهية

الفصل الثاني في الاجسام

وهي قسمان فلكية هي الافلاك بما فيها من الكواكب وعنصرية هي العناصر
بما فيها من المواليد الثلث اعني المعدنيات والنباتات والحيوانات اما الفلكية فالكلية
منها اعني الافلاك التي ليست باجزاء الافلاك الاخر تسعة واحد منها غير مكوكب ولذلك
يسمى بالفلك الاطلس تشبيها له بالاطلس من الثوب الخالي عن النقوش محيط بالجميع ولذلك يسمى فلك
الافلاك وبالفلك الاعظم وتحته فلك الثوابت ثم افلاك الكواكب السبعة السيارة
على الترتيب المشهور وهذه الافلاك هي التي لم يجوزوا ان يكون اقل منها لانهم وجدوا في اول
الراي جميع الكواكب متحركة بالحركة اليومية السريعة من المشرق الى المغرب فاثبتوا لها فلكا
ثم وجدوا بنظر ادق ان جميع الثوابت تتحرك حركة واحدة بطيئة من المغرب الى المشرق

فاثبتوا لها فلكا آخر وكذا وجدوا الكواكب السيارة السبعة ذوي حركات جزئية مختلفة غير متشابهة
فقاسوا بعضها الى بعض فاثبتوا الكل منها فلكا آخر فصارت الافلاك تسعة واما في جانب
الكثرة فلا قطع لجواز ان يكون كل من الثوابت على فلك وان يكون الافلاك الجزئية لكواكب
كثيرة وجوز المصنف ان تكون الافلاك ثمانية بان يسند الحركة اليومية الى مجموعها لا الى فلك خاص
منفصل بان يتخيل بها نفس تحركها قال صاحب التحفة لا يمتنع هذا من المعلم فقد يجوز ان
تكون السبعة ان يكون الثوابت ودوائر البروج على محدب فلك زحل ويتعلق نفس بمجموع السبعة
تحركها بالحركة الاولى واخرى بالسابعة تحركها الاخرى لكن بشرط ان تفرض دوائر البروج
تتحرك بالحركة السريعة دون البطيئة ليتفق الثوابت بها من برج الى برج كما هو الواقع فليتخيل
وانثني على ويشتمل تلك الافلاك الكلية على افلاك اخر جزئية جعلها الافلاك الكلية على
ما لم يطلعهم عليه ما شاهدوه من احوال تلك الكواكب من السرعة والبطء والرجعة والاستقامة و
الاقامة والخسوف والكسوف والتشكلات البدرية والهلالية واختلاف اوضاعها بالنسبة
الى سكان الاقاليم وغير ذلك فاعطوا كل واحد منها نظاما مخصوصا عائدا الى حال التي يشملها
وما يقال من ان اثبات الافلاك على الوجه المخصوص مبني على اصول فاسدة مأخوذة من
الفلاسفة من نفي القادر المختار وعدم تجويز الخرق والالتيام على الافلاك وانها لا تشتد
في حركاتها ولا تضعف ولا يكون لها رجوع ولا انعطاف ولا وقوف ولا اختلاف حال غير ما
بل يكون دائما متحركة حركة بسيطة في جهة التي تتحرك اليها الى غير ذلك من المسائل الطبيعية والالهية
التي بعضها مخالف للشرع وبعضها لم يثبت لكون ادلتها مدخولة اذ لو لم تبن على تلك الاصول
نقول ان القادر المختار بحسب ارادته يحرك تلك الافلاك على النظام المشاهد او نقول ان
الكواكب يتحرك في الفلك كالحيتان في الماء فيسرع ويبطئ ويرجع ويقف ويستقيم من غير حاجة
الى تلك الافلاك الكثيرة وعلى تقدير ثبوت تلك الاصول فما ذكروه في اثبات تلك الافلاك
بناء على وجوه لا نسلم ولا يفيد الا ادعاء المساواة وليست بمعلومة اذ لا امتناع ولا برهان
على امتناع ان تكون تلك الاختلافات المشاهدة لاسباب اخر غير ما ذكروا فليس بشيء
اذ منشأه عدم الاطلاع على مسائل هذا الفن ودلائله فان اكثرها مقدمات هندسية
يجزم العقل بثبوتها عند مشاهدة الاختلافات المذكورة على النظم المشاهد والاستعانة
بالمقدمات الهندسية التي لا يتطرق اليها شائبة اشتباه مثلا مشاهدة التشكلات

البدرية

البدرية والهلالية على الوجه المرصود وجب القطع بان نور القمر مستفاد من الشمس وان الخسوف
انما هو بسبب حيلولة الارض بين الشمس والقمر والكسوف انما هو بسبب حيلولة القمر بين الشمس
والابصار مع القول بثبوت القادر المختار ونفي تلك الاصول المذكورة فان ثبوت القادر
المختار وانتفاء تلك الاصول لا ينفيان ان يكون شيء مما ذكر غاية الامر انها تجوز ان
الاحتمالات الاخر مثلا على تقدير ثبوت القادر المختار يجوز ان يسود القادر المختار بحسب
ارادته وجه القمر عند الخسوف من غير حيلولة الارض وكذا عند الكسوف وجه الشمس من غير حيلولة
القمر وكذا يجوز ان يسود وجه القمر على ما يثبت من التشكلات البدرية والهلالية وايضا
على تقدير جواز الاختلاف في حركات الفلكيات وسائر احوالها يجوز ان يكون احد
نصفي كل من النيرين مضيئا والآخر مظلما ويتحرك النيران على مركزيهما بحيث يصير وجهاهما
المظلمان مواجهين لنا في حالتي الخسوف والكسوف اما بالتمام وذلك اذا كانا تامين و
اما بالبعض وذلك على قدرهما اذا كانا غير تامين وعلى هذا القياس حال التشكلات البدرية
والهلالية لكنا نجزم مع بقاء الاحتمالات المذكورة ان الحال على ما ذكر من استفادة القمر
نوره من نور الشمس وان الخسوف والكسوف انما يكونان بسبب حيلولة الارض والقمر ومثل
هذا الاحتمال قائم في المعلومات العادية والتجربية بل في جميع الضروريات فانا نجزم بان
دوائر البيت بعد خروجنا عنه لم يصر اناسا فضلا محققين في العلوم الالهية والهندسية مع
ان القادر المختار يجوز ان يجعلها كذلك بحسب ارادته بل على تقدير ان يكون المبدأ موجبا
يجوز ان يتحقق وضع غريب من الاوضاع الفلكية يقتضي ظهور ذلك الامر الغريب على ما هو
مذهب القائلين بالايجاب من الاستناد الحوادث الى الاوضاع الفلكية وغير ذلك
مما هو مذكور في شبه القادحين في الضروريات والحاصل ان المذكور في علم الهيئة ليس
مبنيا على المقدمات الطبيعية والالهية وما جرت به العادة من تقرير المصنفين كتبهم بها
انما هو بطريق المتابعة للفلاسفة فليس ذلك امرا واجبا بل يمكن اثباته من غير ابتناء عليها
فان المذكور فيه صحيحه بعضه مقدمات هندسية لا يتطرق اليها شبهة وبعضه مقدمات
حدسية كما ذكرنا وبعضه مقدمات يحكم بها العقل بحسب الاخذ بما هو الاليق والاولى كما
يقولون ان محدب الحامل يماس محدب الممثل على نقطة مشتركة وكذا مقعره بمقعره
فلما يستلزم غيران الاول ان لا يكون في الفلكيات فضل لا يحتاج اليه وكما يقولون

ان فلك الشمس فوق افلاك الزهرة وعطارد لان حسن الترتيب والنظام يقتضي ان يكون ما
هو اكثر بعدا واعظم مدارا ابطأ حركة من الكواكب او ان يكون الشمس واسطة في النظم والترتيب
بمنزلة شمسة القلادة وبينها يبعد عنها الابعاد الاربعة اعني التسديس والتربيع والتثليث والمقابلة
وبين ما لا يبعد عنها الا الابعاد المذكورة اعني التسديس وبعضه مقدمات يذكرونها على سبيل
التوجيه ودون الجزم كما يقولون ان اختلاف حركة الشمس السرعة والبطء انما هو على اصل الخارج
واما بناء على اصل التدوير من غير جزم باحدهما ولو سلم ان اثبات الافلاك على الوجه الذي ذكروه
يتوقف على تلك الاصول الفاسدة فلا شك ان ما يكون فلك اذا ادعى اصحاب هذا
الفن انه لا يمكن الا على الوجه الذي ذكرناه اما اذا كان دعواهم انه يمكن ان يكون على ذلك
الوجه وان امكن ان يكون على الوجوه الاخر فلا يتصور التوقف حينئذ وكفى بهم فضلا انهم تخيلوا
من الوجوه الممكنة ما ينضبط به احوال تلك الكواكب مع كثرة اختلافاتها على وجه تيسر لهم ان
يعينوا مواضع تلك الكواكب واتصالات بعضها مع بعض في كل وقت ارادوا بحيث يطابق
الحس والعيان مطابقة تتحير فيها العقول والاذهان ومن تأمل في احوال الاظلال على سطوح
الرخامات يشهد ان هذا الشيء عجاب واتقى عليهم فيما استطاب تداوير وخارجة المركز و
المجموع اربعة وعشرون اقول وفيه نظر اما اولا فلانه صرح في ان الافلاك الجزئية اما ان تكون
تداوير وخارجة المركز وهذا اختلاف فان من الافلاك الجزئية للقمر جوزهرا ومائلا وهما فلكان
موافقا المركز واما ثانيا فلان عدد الافلاك على ما هو المشهور يرتقي الى خمسة وعشرين لان لكل
من المتحيرة مع القمر تدويرا واحدا فالتداوير ستة ولكل من السيارة فلكا خارج المركز سوى
عطارد فان له فلكين خارجي المركز فالافلاك الخارجة المركز ثمانية وللقمر فلكان آخران موافقا
المركز على ما مر فعدد الافلاك الجزئية بضعة عشر وهي مع الافلاك الكلية المشهورة يرتقي الى خمسة
وعشرين على ما ذكرنا انهم لم يجعلوا الكرة المحيطة بالمائل فلكا برأسه بل جعلوها مع المائل فلكا واحدا
تعلق بنفس محركة لحركة الجوزهر ان كانت تلك الكرة جزءا من الفلك كالمتممات غير معدودة في اعداد
الافلاك وكان عدد الافلاك على ما ذكره اربعة وعشرين الا ان اصحاب هذا الفن قاطبة صرحوا
بان الفلك الاول من افلاك القمر هو الفلك المثل ويسمى بالجوزهر ايضا محدبه مماس لمقعر فلك
عطارد ومقعره لمحدب الفلك الثاني من افلاكه ويسمى بالفلك المائل فتلك الكرة يجب ان يعد في
الافلاك وليس فلكا كليا والافلاك الا المائل ايضا فلكا كليا فيصير عدد الافلاك الكلية عشرة وهو

خلاف ما ذهبوا

خلاف ما ذهبوا اليه فمن الافلاك الجزئية وبعضهم ما ذكرنا وتشتمل على كواكب سبعة سيارة و
الف ونيف وعشرين اي اثنين وعشرين او خمسة وعشرين كوكبا ثوابت رصدوا وعينوا
مواضعها طولا وعرضا واما غير المرصودة من الثوابت فغير محصورة والكل اي الافلاك باسرها
بسائط والاركان اجزاؤها المحيطة الطبائع فانها في الاشتمال اي احيازها الطبيعية وذلك
لا بالحركة المستقيمة ولزم ان تكون الجهات متحددة قبل الفلك لا بالفلك وقد بين في موضعه
ان الجهة انما تتحدد بالفلك وفيه نظر لانه يجوز ان يكون المواضع الطبيعية لتلك البسائط متجاورة
بحيث يكون تلك البسائط متجاورة بحيث يكون كل البسائط مجتمعة مماسا لما بعضها مع بعض
حال كونها في احيازها الطبيعية اولا ولو سلم انها قد خرجت حال التأليف عن احيازها الطبيعية
ثم لا يجوز ان يكون احيازها الطبيعية مع احيازها التي هي فيها حال التأليف متساوية البعد
عن مركز العالم ويتنقل اليها بالحركة المستديرة لا بالحركة المستقيمة حتى يلزم تحدد الجهات الجهة
قبلها فان قيل المراد بالحركة المستقيمة الحركة المخرجة للمتحرك عن مكانه اعني الحركة الاينية فان
انتقال الجزء الناري مثلا على الاستدارة مثلا متحركة حركة تخرجها عن مكانها ويكون متحركة حركة مستقيمة
اصطلاحا بخلاف الجسم المتحرك في مكانه الذي لا يخرج عنه بحركته اصلا فانه يتحرك على الاستدارة
واما الحركة الجوالة ونظائرها فانما يسمى مستديرة لغة لا اصطلاحا اقول الفلك انما يحدد
جهتي الفوق والسفل دون سائر الجهات فاذا تحرك جزء الفلك من مكانه الغريب الى مكانه
الطبيعي على دائرة مركزها مركز العالم فهو لم يتحرك الى احد جهتي الفوق والسفل فلم يلزم تحدد
قبل فان سلم ان تلك الحركة مستقيمة توجه المنع الى قولكم لزم ان يكون الجهات متحددة قبل الفلك
لا بالفلك ولو سلم ان انتقال الاجزاء الى احيازها الطبيعية انما يكون بحركتها الى احد جهتي
الفوق والسفل فلا يلزم من ذلك الا تحدد الجهة قبل حركة الاجزاء ولا استحالة في ذلك انما المحال
ان تتحدد الجهة قبل وجود الاجزاء اذ يلزم ان يكون الجهة متحددة قبل الفلك لا بالفلك على
ان هذا الدليل قد اعترض عليه بانه انما يثبت ان الفلك المحدد للجهات اعني الفلك الاعظم
دون سائر الافلاك كما هو عادة فخالية عن الكيفيات الفعلية اي الحرارة والبرودة والكيفيات
الانفعالية اي الرطوبة واليبوسة هذه الكيفيات الاربع وان كان كل منها يقتضي الفعل و
الانفعال لكن الفعل في الاوليين اعني الحرارة والبرودة اظهر كما ان الانفعال في الاخريين اعني
الرطوبة واليبوسة اظهر فلذلك سميت الاوليان بالفعليتين والاخريان بالانفعاليتين قالوا

الفلك لا حار ولا بارد لان هاتين الكيفيتين توجبان لمحلهما ميلا صاعدا او هابطا فيكون
قابلا للحركة المستقيمة وانه يوجب تحدد الجهة قبل الفلك وهذا الدليل لابتنائه على تحديد الجهة
يختص بالمحدد ولا يعم الافلاك الباقية والحجة العامة للكل انها متحركة بالاستدارة بدلالة
الارصاد وحصل فيها ميل مستدير فلا يكون فيها ميل مستقيم لتنافيهما لان الميل المستقيم يقتضي
توجه الجسم الى الجهة والمستدير يقتضي صرفه عنها وقد يمنع التنافي بين الميلين اذ قد يجتمعان
في جسم واحد ويحصل اجتماعهما فيه حركة مركبة كما للدحرجة في الكرة وكما في العجلة فانها
يتحرك على الاستقامة والاستدارة معا وليست الاستدارة صارفة عن الجهة بل هي غير
مقتضية للتوجه اليها ويرد على الحصر منا لا نم ان الحرارة والبرودة توجبان لمحلهما ميلا
صاعدا او هابطا مطلقا بل ذلك في العناصر فقط دون الافلاك فيجوز ان يكون فيها حرارة او
برودة بلا خفة وثقل فان قيل الحرارة هي علة الخفة كما ان البرودة هي علة الثقل فيمتنع التخلف
فلو وجدتا في الافلاك لترتب المعلولان عليهما قلنا قد يتخلف الاثر عن العلة الفاعلية لعدم
القابل كالحركة فانها توجب الحرارة في العناصر القابلة لها دون الافلاك متحركة وغير حارة لان
مادتها غير قابلة للحرارة عندكم فيجوز ان يتخلف الخفة والثقل عن الحرارة والبرودة لان مادة
الفلك لا تقبلهما وان كانتا مقتضيتين لهما قال الامام المعتمد في اثبات ان الفلك
ليس بحار ان يقال لو كانت الافلاك حارة لكانت في غاية الحرارة لوجود الفاعل الذي
هو طبيعة الفلك والقابل الذي هو مادته وعدم العائق هناك لكونها بسيطة والتالي باطل والا لكان
الاقرب من الفلك اسخن كرؤس الجبال الشامخة ولم يظهر من الشمس اثر التسخين في عالمنا هذا
ولم يحتمل ان يسخن الشمس دون السماوات التي هي في غاية الحرارة مع انها اعني السماوات اضعاف
اضعافها اذ هي فيها كقطرة في بحر لجي والجواب ان مراتب السخونة مختلفة النوع فيجوز ان
تقبل مادة الفلك الا مرتبة ما ضعيفة من الحرارة فلا اثر لحرارتها في عالمنا هذا والشمس لما
قوة حرارتها قلنا اثر التسخين منها قد لا يصل الينا لان الطبقة الزمهريرية مانعة او الشمس
لا يسخن بنفسها بل شعاعها هي المسخنة سيما اذا انعكست من سطوح الاجسام الكثيفة فلا يلتفت
اذا انعكست شعاعها من شيء صقيل جدا احرقت الاشياء المنعكسة اليها كما في المرايا المحرقة
وليس للافلاك الحارة بالفرض اشعة تقتضي تسخينها وايضا كرة النار تامة عندهم ومحيط بسائر
العناصر فلو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون كرة النار حارة وقد يجاب عنه بان الطبقة الزمهريرية

حركة ح

يجاورها

يجاورها ولا يتصور مجاورتها للافلاك المسخنة جدا اذ لا قدر لها بالقياس اليها كما تبين
في مباحث الابعاد والاجرام من علم الهيئة وقالوا ايضا انه لا رطب ولا يابس لان
الرطوبة كيفية تقتضي سهولة قبول الاشكال وتركها واليبوسة كيفية تقتضي عسرها وكل من
ذلك القبول والترك سواء كان بعسر او يسر لا يتأتى الا بالحركة المستقيمة لاجزاء القابل فوجود
الرطوبة واليبوسة في جسم يوجب صحة الحركة المستقيمة عليه وقد عرفت امتناعها على الافلاك
الجواب انكم قد عرفتم المنع ايضا ولوازمها اي خالية عن لوازم تلك الكيفيات كالخفة والثقل
والتخلخل والتكاثف والالتئام فيوجبها الحركة المستقيمة والجواب منع بطلان التالي كما مر شفافة
لانها لا تحجب عن الابصار ما وراءها من الكواكب هذا انما تم في غير الفلك الاطلس واما
العناصر البسيطة فاربعة كرة النار والهواء عطف على كرة النار لا على النار وكذا قوله
والماء والارض اشارة الى ان تلك العناصر الاربعة وان كان يقتضي طباعها الكروية
لكن غير النار قد خرجت عن مقتضى طباعها اما الارض والماء فكذلك يختلط واما الهواء فلان
الادخنة المرتفعة اليه تخرجه عن الكروية ولا يخرج النار عنها لانها قوية على احالة ما يصل اليها
بالتسخين والتلطيف ومن ازدواجات الكيفيات الفعلية والانفعالية وجد الاربع
لا يخلو عن الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ولم يوجد ما يشتمل على واحدة منها فقط ولم
يمكن اجتماع الاربعة او الثلاثة لما بين الحرارة والبرودة ومن الرطوبة واليبوسة من التضاد
فتعين اجتماع اثنين من الكيفيات الاربع في كل بسيط عنصري فالجامع بين الحرارة واليبوسة
هو النار وبين الحرارة والرطوبة هو الهواء وبين الرطوبة والبرودة هو الماء وبين البرودة و
اليبوسة هو الارض وكلامهم في هذا المقام مبني على الظاهر الذي هو اعتبار احوال الكواكب
التي يحكم بالوجدان والتجربة والتفتيش عنها بالاستقراء على البيانات التي بها سبيه
وضبط الاحتمالات العقلية فان ذلك مما لا سبيل اليه هاهنا قال الامام من حاول
حصر البسائط العنصرية على ابوابه بتقسيم عقلي فقد حاول ما لا يمكن الوفاء به ثم انا لما
وجدنا ابطاله في التركيب والتحليل وجدنا تركب الكائنات منتهيا الى هذه الاربعة وتحليلها
منتهيا اليها ثم لم نجد ما هذه الاربعة مكونة من تركيب جسم اخر ولا منحلة اليها فلا جرم حكمنا
ان الاسطقسات هي هذه الاربعة انتهى كلامه فلا يرد عليهم انه يجوز ان يكون فيما غاب
عنا عنصر خال عن الكيفيات الاربع او مشتمل على واحدة منها فقط وما يقال من ان الحكم ان

اورده بعضهم الشكوك التي استدلوا بها على عدد العناصر على ما في نهاية الشدة لا يكون
الهواء حارا رطبا لان حرارته ليست في الغاية ولان ارودتها هواء اعم من الشديد وغيره فلا يمكن
ان المتوسط بين غايتي الحرارة والبرودة لا منتهى لها حصره ولا نهاية لها فان اثبت لكل حد عنصرا
يقتضي بطلبه زادت العناصر على اربعة والا لزم الترجيح بلا مرجح اقول فساده ظاهر لان الترجيح
من غير مرجح انما يلزم ان لو اثبت البعض لكل حد عنصرا دون البعض اما اذا اثبتوا الجميع لكل حد
عنصرا او واحدا فلا يلزم ذلك ولا زيادة العناصر على الاربعة لا يقال لم لا يكون لكل طبيعة عنصر واحد
في مادة ممثلها فيرتفع به ما صرحوا ان البسيط يجب ان يكون لكل طبيعة في مادة منفرد بها
غير مختلف لانا نقول ثم صرحوا ايضا بان الشكل الطبيعي ليس معناه ان لا تختلف حال الشكل
اصلا بل معناه ان يكون من نوع واحد وكل منها ينقلب الى الملاصق والى الغير بوسط
او وسائط اي كل واحد من العناصر الاربعة قد ينقلب الى ما يجاوره كما ينقلب النار هواء
وبالعكس والهواء ماء وبالعكس والماء ارضا وبالعكس وهي ست صور لا مزيد عليها الانقلاب
الى الملاصق المجاور وقد ينقلب الى غيره مما يجاوره اما بوسط واحد كما ينقلب النار الى الماء و
بالعكس والارض الى الهواء وبالعكس وهي اربع صور لا مزيد عليها الانقلاب الى الغير الملاصق
بوسط واحد واما بوسائط كما ينقلب النار ارضا وبالعكس وهما صورتان لا غير فالجميع اثنا عشر
حاصلة من ضرب كل من الاربعة في الثلثة الباقية والذي يدل على هذه الانقلابات التجربة والعيان
اما انقلاب النار هواء فان النار المنفصلة عن الشعل لو بقيت نارا لرايت ولاحرقت ما يلاقيها
في بعض الجوانب فاذا انقلبت هواء واما انقلاب الهواء نارا فعند الحاح النفخ على الكير وسده
الطرق التي يدخل فيها الهواء الجديد وحين قال جالة ان يحصل لذلك الهواء تخزن قوية فعل
على النار من الاحراق كما ان السموم وهي ريح في غاية السخونة تهب من الجو ان بلا نار فقد
كانت فيها اجزاء العقل المشاهد اذ قد كمنت هناك نار مطلقه بالجديد واما انقلاب الهواء ماء
فان الطاس المكبوب على الجمد تركب قطرات الماء كلما تمسحها حدثت مرة بعد اخرى فتلك — تمسحها
القطرات ليست عرق انفصلت الا ان يكون من داخل الطاس فهو على سبيل الترشح وليس
كذلك لان الماء ليس بصعد بطبعه ولانه لو كان بالترشح لكان من الماء الحار اولى لانه الطف
فهو اقبل للنفوذ في تلك المسام الضيقة واما ان يكون من خارج الطاس وذلك اما بان
ينقلب الهواء اللطيف بالطاس اليها فذلك هو المطلوب واما ان يكون هناك اجزاء مائية موجودة

في الهواء

في الهواء اللطيف بالطاس وينزل منه الى الطاس كما ذهب اليه ابو البركات فانه زعم ان
في الهواء اللطيف بالاناء اجزاء لطيفة مائية لكنها لصغرها وجذب حرارة الهواء اياها لا يمكن
من تفرق الهواء والنزول على الاناء فلما برد الهواء الذي عليه زالت السخونة من الاجزاء المائية
الصغيرة الكثيفة فتكثفت ونزلت وثقلت ونزلت واجتمعت على الهواء الاناء وهذا ايضا باطل
لان الهواء اللطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة مائية كما في الصيف فان حرارة
الهواء يجففها ويصعدها وعلى تقدير اشتماله على تلك الاجزاء يلزم احد امور ثلثة اما انقطاعها
واما انتقاصها واما تراخي ازمنة حدوثها والكل خلاف الواقع وذلك لان تلك الاجزاء اما
على قرب من الاناء او على بعد منه فان كانت على قرب منه فاما ان ينزل الكل دفعة فيلزم
نفادها في مرة واحدة او ينزل شيء فشيء على التدريج فيلزم نفادها وانقطاعها اذا تواتر
نزولها بعد التمسحة مرة بعد اخرى كما هو شان الاثار كما في الاول او على انتقاص فيلزم انتقاصها
وان كانت على بعد منه فيلزم تراخي الازمنة لبعد المسافة واعترض على ذلك اولا بانه يجوز ان يجري تلك
الاجزاء سدود من بخارات الارض لانها متجددة وانما يجيء الى الاناء ما يلاقيها من تلك
الاجزاء الثلثة وثانيا بانه يجوز ان يتحرك الابعد الى مكان الاقرب في زمان حركته الى الاناء
مثلا اذا تحرك الى الاناء ما كان على بعد ربع ذراع منه تحرك الذي كان على بعد نصف ذراع منه الى
مكان ما كان على بعد الربع وهكذا فلا ينقطع ولا ينتقص ولا يتراخى ازمنة النزول ورد ايضا بانه ينتقض
بوجهين الاول انه ان كانت برودة الاناء مقتضية لانقلاب الهواء المحيط به ماء حتى انا نجد
الهواء المحيط بذلك الماء ايضا بسبب برودة الماء وكذلك الهواء المحيط بذلك الهواء الى ان
يجري الماء جريانا سائلا والمشاهد بخلافه والثاني انه لو كان برودة الاناء سببا لانقلاب
الهواء ماء لوجب ان يركب الندى جميع سطح الاناء بلا فرجة لان جميعه في غاية البرودة — تراكب
والهواء ايضا متصل بجميعه فيلزمه اتصال القطرات بعضها ببعض وليس كذلك بل الراكب
على سطح الاناء قطرات متفاصلة كل منها متفرقة واجيب عن الاول بان جرم الاناء الصلب يعسر
تكيفه بالكيفيات الغريبة وعند تكيفه يشتد تكيفه بها ولا كيفيتها بطيئا ولذلك ربما توجد
الاواني الرصاصية المشتملة على المائعات الحارة اسخن من تلك المائعات فالاناء لذلك
لشدة برده يبرد الهواء المحيط به والماء لضعف برده بردا وبرد تكيفه بالكيفية الغريبة
يحيله الهواء المحيط به عن برودته سريعا فلا ينقلب الهواء ماء ودام على سطح الاناء ماء

اما اذا نحي عنه واتصل الهواء بالسطح عاد الى ما كان وعن الثاني بانه لا يلزم من احالة جزء
من سطح الاناء الهواء الملاصق به الى الماء احالة كل جزء منه ما يلاصقه لجواز ان يكون للبرد
المحيل شرط لا يوجد في كل جزء والا لما انقطع وايضا قد يكون صحو في قلل الجبال فيضرب الحجر
هواء او يجد سحابا لم ينشق الهاء من آفق ولا انعقد من بخار منعقد ثم يرى ذلك
السحاب فتنزل ببسط بحبال ثلج ويجود والشيخ قد حكى انه شاهد ذلك بجبال طبرستان
وطوس بغير بخار وقد يثبت به اهل المساكن الجبلية انسان اذا ذكر ذلك واعترض الامام على ذلك
بان تبرد الاناء اليبس باعظم من تبرد الارض الجمدة اياه في صميم الشتاء بل في المواضع
التي تخفى الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضي انقلاب اكثر الهواء ماء وايضا لو كان انقلاب
الهواء للبرودة فبعد نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما كان قبله ودوام الصحو ابرد منه في المطر
فاذن ليس الى ان يصير الثلج والمطر الى ان يتغير الفصل والهواء واجيب عنه بانه يجوز ان يكون
ذلك لفقد شرط او وجود مانع لم نطلع عليهما بالتفصيل بما مر آنفا في جواب المتفق الثاني
واما انقلاب الماء هواء فعند تحلل الابخرة بحيث تتلطف كما يشاهد عند غليان القدر واما
انقلاب الماء ارضا فعند انعقاد المياه الجارية التي تشرب بحيث تصير حجارة صلدة واما
رطبة
انقلاب الارض ماء فعند ما تحلل الحجب والغليظة الحجرية مياها باسباب يعرفها اصحاب
الحيل ولما تبين امكان الانقلابات بغير الوسط تبين امكان الانقلابات بتوسط او وسائط
فالنار حارة لان النار التي عندنا مع مخالطتها بما يتكيف بالبرودة حرارتها محسوسة ظاهرة
فالنار الصرفة بالطريق الاولى والمناقشة فيه بانه يجوز ان تكون النار التي عند الفلك
مخالفة بالنوع للنار التي عندنا ملاقيها الاشتراك بالعوارض او تكون الحرارة المحسوسة
في هذه النار ناشئة من خصوصية التركيب لا من الجزء الناري الذي فيه بعيدة عن
الانصاف يابسة لانها مفنية للرطوبات بدعوى ذلك تحس المجاور لها واعترض بانه
يجوز ان يكون افناء الرطوبة لان النار اذا اثرت في جسم مركب تصعد اجزاؤه اللطيفة
فبقي اجزاؤها الكثيفة اليابسة ولانها لو كانت رطبة لكان استحالة الحطب الرطب كالحطب
الرطب مثلا اليها اسرع من استحالة الحطب اليابس اليها كالحطب اليابس مثلا لان استحالة
الى العنصر الموافق في الكيفية اسهل منها الى المخالف فيها وليس كذلك بل الامر بالعكس بشهادة
التجربة واعترض عليه بانه يجوز ان يكون عسر استحالة الرطب اليها بسبب برودة المائية التي

في الرطب

في الرطب لا بسبب الرطوبة ولهذا اذا كان الرطب حارا كالهواء استحال اليها سريعا واجيب
بان الرطب اذا كان فيه برودة يقتضي عسر استحالته اليها فمن اليابس يبوسة تقتضي
مقاومة عسر استحالته اليها فلو لا ان لا يكون الحطب اليابس اسرع استحالة اليها من الحطب
الرطب والتجربة تشهد بخلاف ذلك وقيل انها رطبة لانها سهلة التشكل والتفكك واعترض عليه
بان النار التي عندنا كذلك ولعله بسبب مخالطة الهواء الدليل على ان النار التي عند
الفلك كذلك لا تنال ما التزق من المناقشين لان احديهما تجويز كون حرارته في النار التي
عندنا لاجل المخالطة بالهواء الذي هو حار وثانيهما تجويز كون الرطوبة المحسوسة فيها لاجل المخالطة
مع الهواء الذي هو رطب حيث اخذ الاول مؤيدا عن الانصاف دون الثانية لانا نقول
المتقي النار بعد الكثيفة لو اختلط بكثير كل من الكيفيتين ويحصل المركب كيفية منهما في الشدة
والضعف فان كانت الحرارة في النار لاجل مخالطة الهواء لوجب ان تكون حرارتها اضعف
من حرارة الهواء الصرف لكن الامر بعكس ذلك واما الرطوبة الحاصلة في النار بسبب مخالطة الهواء
فلا شك انها اضعف من رطوبة الهواء الصرف فيجوز ان تكون لاجل المخالطة واستدل الشيخ
في الاشارة على يبوسة النار بانها اذا اخذت وقارنها تحوطها تكون منها حجبا		حدث لـ
صلبة هي ضعيفة فيها سحاب صاعق واعترض عليه ايضا بانه قال ايضا ان الصاعقة تتولد
من الادخنة والابخرة المنعقدة من الارض المحتبسة في السحاب ونحو الظهر قوليه واين
باحكامه من ان الصواعق شبيهة بالحجرية تارة والنحاسية تارة وبالحديدة فيدل على ان مادتها
الابخرة والادخنة الشبيهة بمواد هذه الكواكب الى ان صادق بها شفافة الشفاف ما لا يمنع الشعاع
عن النفوذ فيه ونص على ذلك الشيخ في الشفاء فتبين به ان اللون له واللامضيء سهو لان الزجاج
الملون شفاف وان لم يمنع من نفوذ الشعاع فيه والشعاع كيفية يقتضي ظهور كل جسم كثيف او
رؤيته والاول هو شعاع النير والثاني هو شعاع البصر يعني ان النار الصرفة التي هي كرة
مماسة لمقعر فلك القمر شفافة لانها لا تستر ما ورائها من الكواكب واما النار المضيئة التي
عندنا فقد نص الشيخ في الشفاء على انها ليست شفافة لانها تحجب ما وراءها عن الابصار وذلك
ذلك لا لمنعها نفوذ الشعاع البصري فيها ولا نها تحجب ما ظل كانه اظلال المصباح في مصباح
اكثر ذلك لا لمنعها نفوذ الشعاع المصباحي وقد عرف ان المانع نفوذ الشعاع فيه ليس بشفاف
فان قيل ان هذه اصول الشعل تدفيها حمرة التوقد وتلكها من احالة ما يخالطها فهي ايضا كثيف

شفافة لانفتاح لا يمنع الناظر ولا يكون لها ضوء يمنع عن رؤية ما وراءها قال الشيخ في الاشارات
اصول الشعل حيث النار قريبة هي شفافة لا تمنع الناظر ويقع لما فوقها ظل عن مصباح نحو
متحركة بالتبعية كرة الفلك بدلالة حركات ذوات الاذناب فانه قد ظهر في سنة سبع
وثلثين وثمانمائة هجرية والشمس في اوائل الميزان ذو ذنب بقرب الاكليل الشمالي كان يطلع
ويغيب بعد الشمس ثم بعد اسبوع ظهر لها حركة خاصة بطيئة فيما بين المشرق والشمال
وكانت يصغر جرمها ويضعف ضوءها بالتدريج حتى انمحت بعد ثلثة اشهر تقريبا وقد بعدت
عن الاكليل نحو الجهة المذكورة تدريجا وبقي شاهدا ودلالة في هذه على ان كرة الاثير تتحرك
بالحركة اليومية وما قيل من انه لو كان كذلك لكانت حركة ذوات الاذناب على موازاة
المعدل لكنها ليست كذلك بل تارة الى الشمال عن المعدل وتارة الى الجنوب منه اقرب
ليس بشيء لانها على ما شاهدنا انما تتحرك كذلك بحركتها الخاصة وجميع الكواكب تتحرك بالحركة اليومية
مع ان لها حركات خاصة تارة الى الشمال عن المعدل وتارة الى الجنوب منه والاستدلال على
السبع المتوسط انه لو كان للنار فاذا تحرك ذلك بحركة فلك القمر تحرك المتمكن فيه بالعرض
كحركة جالس السفينة تتحرك بحركة مكانه باطل والا لزم ان تتحرك سائر العناصر ايضا والتشبيه
بجالس السفينة وهم لان ذلك في الحركة المستقيمة وكلامنا في الحركة المستديرة لها طبقة واحدة
اذ ما يلي الطبقة منها مع الهواء عند طبقات الهواء وقوتها على احالة المركب الذي بل
قد يقتضي صورة بعض المركبات ان لا ينفعل بتأثير النار كالياقوت على الحجر الذي
يسمونه سمندر فلا يتم ما ذكره كليا والهواء حار لان الماء بالتسخين يصير هواء والهواء
[illegible] ولا بد ان الهواء انما يحس ببرودته لامتزاجه بالاجزاء المختلطة من الماء رطب بشهادة
الحس بخلاف اذ لا يمنع نفوذ الشعاع فيه له اربع طبقات الاولى الممتزج منه مع النار
وهي التي تتلاشى فيها الادخنة المرتفعة من السفل وتتكون منها الكواكب ذوات
الاذناب والنيازك وما يشبهها من الاعمدة وذكر الثانية الهواء الغالب وهي
التي يحدث فيها الشهب الثالثة الهواء البارد لما يلي الطير من الابخرة المائية ولا يصل
اليها اثر شعاع الشمس المنعكس من وجه الارض ويسمى طبقة زمهريرية وهي منشأ
السحب والصواعق والرعد والبرق الرابعة الهواء الكثيف الذي يلي الارض والماء وكذا
لا يصل اليه اثر الشعاع المنعكس فلا يتم [illegible] برودته التي اكتسبها من [illegible] الابخرة

ذات ذنب ٤
وتقرب ٤

وانها باردة ورطبة بشهادة الحس بخلاف اذ لا يمنع نفوذ الشعاع فيه وما يقال من انه مرئي فلا
يكون شفافا مدفوع بانه لا تنافي بينهما كما في الزجاج محيطة بتلك الاربع الارض تقريبا
له طبقة واحدة والارض باردة لانها لو خليت وطباعها ولم تسخن بسبب غريب ظهر عنها
برد محسوس وفيه نظر لانه لا دليل لهم عليه والتجربة لا تفي بذلك اذ لا يمكن خلو الارض في زمان
من الازمنة عما يبردها وفرض الخلو لا يفيد وما قيل من انها كثيفة وما ذلك الا لبرودتها بل هي
ابرد من الماء لانها اكثف منه الا ان الاحساس ببرودة الماء اشد وذلك للطافته ووصوله
الى المسام والتصاقه بالاعضاء كما ان النار اسخن من النحاس المذاب مع ان الاحساس
بحرارة النحاس اشد واقوى الا يرى ان من امر يده على النار بسرعة سلمت وان امرها على
على النحاس المذاب احترقت مدفوع بانه يجوز ان يكون تكاثفهما بيبوستها يابسة بشهادة
الحس ساكنة في الوسط اما انها في وسط العالم اي مركزها منطبق على مركز العالم فلانها لو تحركت
القوة متطاردة المختلفة للشمس واما انها ساكنة فلانها لو تحركت فاما ان تتحرك عن الوسط او الى
الوسط او على الوسط فان كان الاول او الثاني يلزم عدم [illegible] القوة متطاردة المختلفة
للشمس والثاني باطل وان كان الثالث لزم ان تتحرك بالاستدارة [illegible] يستقيم وقد [illegible]
[illegible] واعترض انه لزم ان يرى حركة المرمي الى جهة حركتها ابطا من حركة ذلك المرمي بعينه
بتلك القوة بعينها اذا رمي الى خلاف جهتها وذلك اذا كان حركة المرمي اسرع من حركتها
واما اذا تساويا لزم ان لا يحس بحركة المرمي اذا توافقا في الجهة ويحس بحركة سريعة اذا تخالفا
واذا كان حركة ابطا من حركتها لزم ان لا يحس حركة المرمي الى خلاف جهة حركتها اذا رمي اليها
فاذا فرضنا شخصين متساويين في القوة قد رميا حجرين متساويين احدهما الى جهة حركتها والاخر
الى خلافها لزم ان يرى حركة الحجرين كليهما الى جهة واحدة كما يختلفان في السرعة والبطء والتوالي
باسره باطل [illegible] الهواء في حركتها كالاثير [illegible] فلنا
[illegible] ان لا يتم [illegible] المختلف فانا السهم [illegible] في سمت خط واحد على الارض [illegible]
خطوط انصاف النهار على ذلك الخط لان تحرك الهواء الكبير يكون اقل من حركة الصغير فظهر بطلان
ما ذهب اليه قوم من الاوائل من ان للارض حركة وضعية من المغرب الى المشرق وانما ذهبوا الى
هذا القول لانهم لما راوا الكواكب حركات بطيئة الى المشرق وحركة سريعة الى المغرب [illegible]
منه ان يكون الجسم الواحد متحركا [illegible] في ذلك جاز اذ كانت احديها بالعرض

ولم يلكم السناد والحركات الطبيعية الى الارض لاختلف فيها فاستندوا الحركة السريعة اليومية اليها وجعلوا
انها المتحركة بهذه الحركة وسبحانه يرى الكرة الكبطالة وغاربة كان السفينة في الماء متحركة والشط
ساكن وان كنا نتخيل حركة الشط الى جانب المقاد والجانب الذي تحرك اليه السفينة والجواب منع
الاول اذ لم يثبت امتناع الحركة المستديرة على ما فيه مبدا ميل مستقيم ومنع الثاني اذ المراد وتابعه
الهواء لها مشابعة مع جميع ما فيه من الكائن او جزء صغيرا كان او كبيرا مع لا يترا اشتمل من الكثيف
شفافة قوله الحكم بتشقيف الارض وجب الحكم بان لا تقع خسوف اصلا اذ لو كانت شفيفة يشفه ٤ بتشقيف ٤
شعاع الشمس في الارض فلا شيء يحجب نورها عن القمر وعلم من قبيل طغيان القلم وتغير الشفاف
بالاولى لو لا تصحيحا الى هذه الاصطلاح كما يعلم من تقريرها وتستحق الاثم نظير
تتبع كتب الحكمة سيما كتب الطب ولا اللغة قال صاحب الصحاح شف عليه ثوبه يشف شفوفا
وشفيفا ايضا من الحسان اي رق حتى يرى ما خلفه وثوب شف وشف اي رقيق
وشف جسم يشف شفوفا اي كل لها ثلث طبقات الاولى الارض الخالصة الغيرة التي يتولد
منها الجبال والمعادن وكثير من النبات والحيوانات الثانية الطبيعة الطينية الثالثة الارض
الصرفة المحيطة بالمركز واما المركبات فهذه الاربعة اسطقساتها فهذه الاربعة من حيث انها
تركب منها المركبات يسمى اسطقسات ومن حيث انها تنحل اليها المركبات يسمى عناصر ومن
حيث انها بعضها عالم الكون والفساد ويسمى اركانا ومن حيث انها ينقلب كل منها الى الاخر يكمل ج
يسمى اصول الكون والفساد والدليل على كون هذه الاربعة اسطقسات للمركبات انها اذا
حللت بالقرع والانبيق يظهر منها هناك اجزاء ارضية ومائية وهوائية وبخارية واما النار
فلابد منها للطبخ والنضج وقيل النار غير موجودة في المركبات لانها لا تنزل عن الاثير الا
بالقسر ولا قاسر هناك ولا تتكون من غيرها لان استعداد الجزء المخلوط بغير النار لقبول
النارية اضعف من استعداده لقبول غيرها لان استعداده لقبول صورة ما اختلط به اقوى بسبب
اكتسابه كيفية المخلوط بسبب المجاورة وايضا النار اذا اختلطت بما يغمرها من الاجزاء الارضية
والمائية فانها تنطفي ولا يبقى نارا فالجواب عن الاول ان المعدة كما تنالني الشمس وغيرها اذا اعانا
غالبا على سائر الاجزاء يصير الاستعداد لقبول النارية اقوى وايضا منقوض بوجود النار عندنا
وعن الثاني ان حافظ التركيب يحفظها عن الانطفاء وهي حادثة عند تفاعل بعضها في بعض
يعني ان المركبات حادثة لانها انما تحصل باجتماع العناصر وتفاعلها المفضي الى استحالتها في كيفياتها

المتضادة

المتضادة وذلك لا يتم الا بالحركة فتكون وجودها مسبوقة بالحركة فتكون مسبوقة
بالزمان فتكون حادثة وما ذكره ظ لكنه انما يفيد حدوث المركبات باشخاصها وانواعها
واما انواعها المحفوظة بتعاقب الاشخاص فيجوز ان تكون قديمة قال الحكماء
الانواع المتوالدة والافراد يجب ان تكون قديمة واما المتولدة فتحتمل الامرين ثم
ان تفاعل العناصر بعضها في بعض لا يخرج بحسب التقسيم العقلي على ستة احتمالات لان
في كل عنصر مادة وصورة وكيفية وكل منها اما فاعل او منفعل ولا يجوز ان تكون
الصورة المادة هي الفاعلة لان شانها القبول والانفعال لا الفعل والتاثير ولا ان
تكون الصورة هي المنفعلة لان شانها الفعل والتاثير لا القبول والتاثر والانفعال
فلم يبق من الاحتمالات الا اربعة هي ان يكون المنفعل فيها المادة او الكيفية والفاعل
اما الصورة او الكيفية لكن الصورة ليست بفاعلة لان الماء الحار اذا امتزج
بالماء البارد انكسرت الحرارة والبرودة وحصل هناك كيفية متوسطة بينهما وليس
هناك صورة مسخنة فتعين ان يكون الفاعل هو الكيفية ولا يجوز ان يكون المنفعل ايضا
ايضا الكيفية لان انفعال الكيفيتين المتضادتين اعني انكسارهما اما معا او على
التعاقب فان حصل الانكسار معا والعلة واجبة الحصول مع المعلول لزم ان
تكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين على صرافتهما فقد حصل انكسارهما وهو محال
وان كان انكسار احدهما متقدما على انكسار الاخرى لزم ان يكون المكسور الغالب
كاسرا فالغالب وهو ايضا ظ فتنفعل الكيفية في المادة فتكسر صرافة كيفيتها وتحصل
كيفية متشابهة في الكل متوسطة هي المزاج ومعنى تشابه الكيفية المزاجية في الكل
ان الحاصل في كل جزء من اجزاء الممتزج يماثل الحاصل في الجزء الاخر اي يساويه في الحقيقة
النوعية من غير تفاوت الا بالمحل حتى ان الجزء الناري كالجزء المائي في الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة وكذا الهوائي والارضي ومعنى توسطها ان تكون اقرب الى كل من
الكيفيتين المتضادتين مما يقابلها بمعنى ان يستسخن بالقياس الى البارد ويستبرد
بالقياس الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة واعترض عليه اما اولا فبانه يجوز
ان يكون الفاعل هو الصورة قوله الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انكسرت
برودته وليس هناك صورة مسخنة قلنا لم فان صورة الماء هناك تفعل فعلين

متفاعلين اعني التسخن والتبرد بتوسط كيفيتين متقابلتين اعني البرودة الذاتية
والحرارة العرضية فان صورة كل عنصر تفعل في مادته بالذات وفي غيره بواسطة الكيفية
سواء كانت تلك الكيفية ذاتية او عرضية واما ثانيا فبان انفعال المادة ههنا ليس الا
استحالتها في كيفيتها واذا كانت المادة منفعلة في الكيفية كانت الكيفية مغلوبة بالضد
فكان الاشكال الوارد على انفعال الكيفية عن الكيفية باقيا بحاله وقد يورد بوجه
اخرى فيقال انفعال مادة احدهما عن كيفية الاخرى ليس الا عن تكيفها بكيفية حسن الكيفية
الا على ذلك لا يكون الا بعد انعدام الكيفية الصرفة التي للمادة المنفعلة فيتناول فعل كل
كيفية في مادة الكيفية الاخرى اما حال فعل الكيفية الاخرى في مادة الاولى فيلزم كون المعدوم
مؤثرا حال كونه معدوما واما قبل فعل الاخرى فيلزم ان تكون الكيفية الاخرى بعد انعدامها
مؤثرة في مادة الاولى واما بعد فعل الاخرى فيلزم ان تكون الكيفية الاولى بعد انعدامها
مؤثرة في مادة الاخرى فذهب بعضهم الى ان المخلص ههنا ان يلتزم جواز كون كيفية
واحدة غالبة ومغلوبة في حالة واحدة من جهتين غالبة من جهة الصورة الا على مغلوبة
من جهة المادة المنفعلة ولا يخفى سخافة هذا المذهب لان الصورة انما تفعل بكيفياتها في
لا تفعل ما لم تكن كيفيتها غالبة فلو توقف كون الكيفية غالبة على كون الصورة فاعلة لزم
الدور وايضا الغالب الكيفية ومغلوبيتها على ما يظهر من تعبير العبارة عبارة من انعدام
تلك الكيفية وحدوث كيفية اخرى في المادة اضعف منها فلا يتصور كون كيفية واحدة غالبة
ومغلوبة من جهتين وذهب آخرون الى ان الحق ان يقال لا فعل ولا انفعال بين العناصر المجتمعة
بل اجتماعها على جهة كيفياتها متضادة متماسة معد تام لزوال تلك الكيفيات الصرفة ووجود
كيفية اخرى متوسطة بينها فائضة من المبدأ على تلك العناصر او يقال ان الفاعل هو الصورة
والمنفعل هو المادة في كيفيتها والكيفية المقارنة للصورة انما هي معدة لفعلها والمعدة
يجوز انعدامها عند تأثير العلة في معلولها المتوقف على اعداد ذلك المعد فيجوز انعدام
الكيفيات المعدة للمواد عند تأثير الصورة في تلك المواد فاندفع الالزام بكون الكاسر
منكسرا والمنكسر كاسرا او كون المعدوم مؤثرا وذلك الاول بان تلك الاجزاء المتصغرة التي
خلعت كيفياتها الصرفة بالفعل والانفعال تكون متفاوتة في الاستعداد ولكنها تلبس حقيقة
متوسطة متشابهة في الكل والثاني بان اعداد كل كيفية لمادة الاخرى لاستقرارها الا بما حال فيها

كيفية

في كسبها

في كيفياتها فيستحيل الا كيفية قريبة من الكيفية المعدة فيتنقل الكلام الى الاعداد فيعود
تلك … والالزام وذهب بعض المحققين الى ان الفاعل الكاسر هو نفس الكيفية
والمنفعل المنكسر سورة الكيفية لا نفسها فان الحرارة مثلا تكسر سورة البرودة والبرودة
تكسر سورة الحرارة فان انكسار سورة البرودة لا تتوقف على ان تكون ذلك لسورة الحرارة
بل يحصل ذلك بنفس الحرارة فان الماء الفاتر اذا امتزج بالماء الشديد البرودة يكسر سورة برودته
وكذلك انكسار سورة الحرارة لا يلزم ان يكون ذلك لسورة البرودة بل قد يحصل بنفس
البرودة كالماء القليل البرودة اذا امتزج بالماء الشديد الحرارة فانه يكسر سورة حرارتها
قال واذا كان كذلك فلا مانع من ان يشتد ويتفاعل الى الكيفيات كما هو مذهب الاطباء
ويندفع عنهم ما ورد من الالزام على كل واحد من شقي الترديد اما على الاول فهو ان كون الانكسار
محالا لانه لا يمتنع بقاء الكاسر حال حصول الانكسار لان الكاسر لسورة الحرارة
مثلا ان نفس البرودة وبالعكس كان الكاسر باقيا حال الانكسار وبعده واما على الثاني فهو ان هذه
الكيفيات باقية في الممتزج بعد حصول المزاج واما على الثالث فلانه لا يمكن ان يقال
يستحيل ان يصير المنكسر كاسرا لانه قد ثبت ان الكيفية المنكسرة السورة قد تكسر سورة
ضدها على ما هنا من الاستشهاد واقول لا يخفى على المتامل العارف بمعنى انكسار سورة
الكيفية للشيء ان معناه ان يستحيل ذلك الشيء من كيفية اقوى الى كيفية اضعف وحينئذ فذلك
ان ينعدم عنه الكيفية القوية وتحدث له الكيفية الضعيفة انهما لا انه غير مندفع فان الكيفيات
ان كانا معا لزم ان تكون الكيفيات الكاسرة موجودة حال وجود الانكسار وهذه
وجود المؤثر حال وجود الاثر مع وجود في تلك كما لا يخفى على المعنى الانكسار وان
كان احد الانكسارين متقدما على الآخر لزم ان تنعدم الكيفية المعدومة بالانكسار موجودة
بعد انعدامها لتغيير كاسرة من غير … بعد انعدامها فان انكسار سورة برودة
الماء مثلا ان كان متقدما على انكسار سورة حرارة النار لزم ان تنعدم تلك البرودة الشديدة
من المادة وتحدث برودة اخرى اضعف منها ثم ان انكسار سورة حرارة النار بعد ذلك
لا يتصور الا بان تعود تلك البرودة الشديدة التي انعدمت من المادة بالانكسار فتكسر
سورة تلك الحرارة فلا يجب ههنا بمعنى لعودها ولا يجوز ان تكون الصورة النوعية للماء
مقتضية لذلك والا لما انعدمت مع وجودها لان الحرارة الكاسرة تمنعها من … اقتضائها

يزول صح

لانا نقول هي غير الدور لان البرودة الزائلة لا تعود والا يجد بزوال الحرارة دفعة
ولا يلزم الحرارة اللائقة الا بعد عود البرودة الشديدة الزائلة فان قيل ماذا
انما يلزم لو كان الكاسر لسورة الحرارة هو البرودة الشديدة قلنا لم لا يجوز ان يكون
الكاسر لها هو البرودة الضعيفة الحادثة فلا فتأمل المستحيل ان لا يكسر سورة الحرارة
والبرودة الشديدة وبكسرها البرودة الضعيفة مع حفظ صور البسائط اشارة
الى بطلان مذهب اخترعه جمع في زمان قريب من زمان الشيخ قال في الشفاء لكن
قوما قد اخترعوا في قريب من زماننا هذا مذهبا غريبا قالوا ان البسائط اذا امتزجت
وانفعل بعضها مع بعض تادى ذلك الى ان تخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورته
الخاصة ويلبس الجميع صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من
جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها صورة اخرى من الصور النوعية
واحتج على فساد هذا المذهب بانه لا امتزاج ح بل هو فساد وكون لان المزاج انما
يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها واعترض عليه بانه قد يلتزم هذا القائل ان
الموجود في جميع الاحتراقات بين العناصر المستتبعة لصور المركبات كون وفساد
لصور الممتزجات اذ ليس هناك اسم لا في الكيفيات ولا توسط فيها مع بقاء صور
الممتزجات على ما زعموه اذ لم ينهض دليل على بطلانه واعلم ان القول بالمزاج مبني على
القول بالاستحالة فان الكيفية المسماة بالمزاج انما تحصل بعد استحالة الكيفيات
الاركان وهو احد مبني على القول بالكمون فان الاجزاء النارية مثلا في المركبات
لا تبطل عن الاثر بل يكمن هناك وكان من المتقدمين من يجيزها كانكساغورس
واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا يجوزون التغير في الكيفية ولا في الصورة يزعمون ان
الاركان الاربعة لا يوجد شيء منها صرفا بل هي مختلطة من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع
النوعية كاللحم والعظم والعصب والتمر والعسل والعنب وغير ذلك وانما يسمى بالغالب الظاهر منها
ويعرض له عند ملاقاة الغير ان يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب ويظهر للحس بعد ما كان مغلوبا
وغائبا عنه لا على انه حدث بل على انه برز ويكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا وغائبا
بعد ما كان غالبا وظاهرا وبازائهم قوم يزعمون ان الظاهر ليس على سبيل البروز بل على سبيل
النفوذ من غيره فيه كالماء مثلا فانما يسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له
فانه

والمذهبان

والمذهبان متقاربان فانهما يشتركان في ان الماء مثلا لم يستحل حارا لكن الحار يخالطه
ويفترقان بان احدهما يرى ان النار برزت منه والثاني يرى انها وردت عليه من
خارج وانما دعاهم الى ذلك الحكم باستحالة كون شيء لا من شيء واستحالة صيرورة شيء شيئا
آخر والشيخ لما فرغ من تقرير المزاج اشتغل بالبطال على فساد المذهبين فان القول بالمزاج
لا يمكن مع القول بهما واحتج على فساد المذهب الاول بان النارية الكثيرة منفصلة عن خشبة
النفضا ويبقى في ظاهرها وباطنها لا يمكن ان يكون موجودا بالفعل في باطنها على سبيل الكمون
غير محسوسة بل لو كانت في النفضا الا الاجزاء النارية الباقية بعد التجرد لا منع التصديق لوجودها بالفعل
فيها وجود الابريز في الرصاص والسحق ولا يدرك بالحس والنظر فكيف يمكن ان يصدق بوجود
جميع تلك النارية التي انفصلت حالة الاشتعال مع هذه الباقية وكذلك النارية التي تشبه
في الزجاج الذائب لو كان قبل ذلك في الزجاج موجودا لكانت مبصرا كما كان بعد البرودة
مبصرا اذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه ولا الاحساس بما في باطنه واعترض الامام عليه
بان حرارة الادوية الحارة كالفرفيون انما تكون لكثرة الاجزاء النارية التي فيها مع انها غير
ظاهرة للحس عند السحق والرض فلم لا يجوز ان تكون ههنا مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية
لكنها تسخن بدن الحي عند انفعالها عنه بالخاصية كان قولا بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية
وهذا خلاف ما قاله الاطباء واجاب عنه الله بان الاجزاء النارية التي في الفرفيون انما لا تظهر
للحس لكونها مكسورة الكيفية بالمزاج فانهم قالوا ابطلنا قبل مذهبهم والالزم ما مر
بطلان المذهب الثاني بجهات امور من المشاهدات الاول ان السخونة تحدث عند الحركة العنيفة
فيما يغلب عليه احد العناصر الثلثة الباقية من غير حصول نارية غريبة يمكن نفوذها في الشيء كالمحك
وهو الشيء اليابس الصلب الذي يماسه مثلا مماسة عنيفة كخشبين يابسين فان المحكوك
منها يحمى بل يحترق من غير نار فيه وهو ما يغلب عليه الارضية وكالفلفل وهو الذي يحيل قوته
بالقسر رقيقا متخلخلا كهواء الكير بالالحاح النفخ عليه ومنع الهواء الخارج من الدخول اليه فانه يسخن
لا محالة لان الحركة الشديدة المنتضية لرقة القوام وتخلخله تقتضي السخونة ايضا وكالمخضخض
وهو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يتحرك تحريكا شديدا فانه يسخن ايضا الثاني ان الاتين
المتشابهين اذا تحاكا فانهما يسخنان احدهما اشتد استحكام حجره كالنحاس مثلا والثاني
متخلخل اي متشتت كالصنج والساعات المعيوبة كالخزف فلو كان التسخين بنفوذ النار وفشوها

في الالائح لوجب ان يسخن الدهن في المتخلخل قبل الاول لسهولة النفوذ فيه دون الاول وليس
الامر كذلك الثالث ان الاناء المفعم المقدم يجب على تقدير هذا المذهب ان يتبخر عن التسخن
ما فيه ليتخلخل بالخلاء امتناع دخول شيء يقتضيه فيه الا بعد خروج شيء يقتضيه منه اذ التداخل
محال وليس كذلك الرابع التقاء الصعاب اذا احمي بالنار … استدل بها بعض الحكماء وبقيت
على حالها قوية فانها تنشق بعد مدة … صيحة عظيمة … ويخرج منها الهواء
فحدوث السخونة فيها … مع امتناع دخول النار فيها وخروج الهواء منها يدل على
الاستحالة والكون … لان مرجعها واحد الخامس ان الجمد يبرد ما يوضع
فاذا قيل والاجزاء الباردة لا يتصعد بالطبع بل ينزل ولا قاسر فاذن هو الاستحالة ثم تختلف
الامزجة في الافراد بسبب قربها وبعدها من الاعتدال فانه لولا ان العناصر المتعددة اذا
تصغرت وامتزجت وتفاعلت كيفياتها واستقرت على كيفية وحدانية صارت وحدة
من هذه الجهة مناسبة للمبدا الذي هو اصل الذات فاستحقت لاستعدادها ومناسبتها
ان تفيض منه عليها ما يحفظ تركيبها ويقسرها على الاجتماع مدة ولولاه لتداعت سريعا
الى الافتراق مقتضى طباعها ثم ان تصغر العناصر وامتزاجها على مراتب متفاوتة وبذلك — طباعها ٢
يتفاوت حال الامزجة بالقرب والبعد منسوبة الى الاعتدال فتفاوتت كمالها في الاتحاد
والوحدة الموجبة للمناسبة فتفاوتت الصور الفائضة عليها كمالا ونقصانا ولما كان المركب
المعدني بعيد المزاج عن الاعتدال ضعيف الوحدة استحق صورة ناقصة قليلة الاثار بعيدة
المناسبة ولما كان النبات اقرب منه الى الاعتدال والوحدة استحق صورة اكمل واكثر اثارا
والحيوان اقرب الى الاعتدال والوحدة من النبات فاستحق صورة اشرف واشبه بالمبدا
الفياض مع عدم تناهيها بحسب الشخص يعني ان اشخاص الامزجة غير متناهية لان التراكيب
الممكنة من العناصر الاربعة غير متناهية ويكون بحسب كل تركيب مزاج وان كان لكل نوع من
المركبات مزاج ذو عرض له طرفا افراط وتفريط اذا خرج منهما لم يكن ذلك النوع يعني ان كل
نوع له مزاج يناسب آثاره وخواصه المطلوبة منه لكن ليس لهذا المزاج حد معين لا يتجاوزه
الى جانب اذ ليس لافراد نوع واحد كالانسان مثلا امزجة متساوية في الحرارة وسائر
الكيفيات كيف والشخص الواحد يتفاوت مزاجه في الكيفيات المتقابلة بحسب سنه المختلفة
بل كل نوع من المركبات له مزاج مخصوص من طرفيه افراطا وتفريطا اذا جاوزهما هلك كمن فلك

مزاج

المزاج الواقع من العرض يشتمل على ما لا يتناهى من الامزجة وبعضها الاعتبار يتوهم من الاول
… وليس عرض المزاج النوعي فمزاج الانسان مثلا يحتمل زيادة الحرارة الى حد معين
لا يتجاوزه فاذا جاوز ذلك الحد من الحرارة لم يكن مزاج الانسان بل ربما كان مزاج نوع
آخر كالاسد مثلا فاذا حصل ذلك المزاج للانسان هلك ايضا وكذلك يحتمل نقصان الحرارة
الى حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوزه لم يكن مزاجه بل ربما كان نوع آخر كالثعلب مثلا فاذا
حصل ذلك المزاج للانسان هلك ايضا وكذا الحال في سائر الكيفيات وهي اي الامزجة
تسعة لان مقادير الكيفيات المتضادة في الممتزج ان كانت متساوية فهو المعتدل
والا فهو غير المعتدل وغير المعتدل اما خروجه عن الاعتدال في كيفية مفردة وهي اربعة
اقسام الخارج عن الاعتدال في الحرارة فقط او الرطوبة فقط او البرودة فقط او اليبوسة
فقط واما خروجه عن الاعتدال في كيفيتين ولا يمكن في المتضادين بل اما في الحرارة
واليبوسة او في الحرارة والرطوبة او في البرودة والرطوبة او في البرودة واليبوسة
فهذه اربعة اقسام اخر فالخارج عن الاعتدال ثمانية والمعتدل واحد فيكون المجموع تسعة
والمعتدل لا يمكن وجوده لان اجزاءه متساوية في الميل الى احيازها الطبيعية متقاومة
فلا تقسر بعضها بعضا على الاجتماع لامتناع ان يغلب بعض من الامور المتساوية بعضا
منها وطبائعها داعية الى الافتراق بالتوجه الى احيازها الطبيعية المختلفة فيحصل الافتراق
قبل حصول الفعل والانفعال فانه يستدعي مدة لانه حركة من كيفية الى اخرى فلا يحصل بينها — بينهما ٢
مزاج لتوقفه على حصول تلك الحركة وحدوثه بعد انقطاعها واجيب بانه ربما يقع اجتماع
الاجزاء لاسباب خارجة بحيث تكون المائلة الى العلو كالنار والهواء في جهة السفل والمائلة
الى السفل كالارض والماء في جهة العلو فيتمانع الاجزاء ويتقاوم لتساوي قواها في الميول
ويبقى مجتمعة فيحصل المزاج بتفاعلها ثم يتقرر وجود ذلك المعتدل واما الامتناع فلا يكفي
وبقاء الاجتماع قد يكون لمنفصل كاصل الاجتماع الذي لا بد له من مقتض سوى الاجزاء — مقتضي ٢
اذ السبب لبقاء الشيء غير منحصر في غلبة عنصر وقد يستدل بانه لو وجد المعتدل لكان له — الاجتماع ٢
مكان طبيعي لما سبق من ان كل جسم له مكان طبيعي ومكانه الطبيعي لا يجوز ان يكون مكان
احد بسائطه لعدم الترجيح من غير مرجح ولا مكانا آخر غيره ولا يمكن الخلاء قبل حدوث
المركب واجيب بانه يجوز ان يحصل له صورة نوعية يقتضي حصوله في مكان بعض بسائطه

وايضا لزوم الخلاء قبل حدوث المركب ثم لا يجوز ان يكون مكانه مكانا طبيعيا للمركب اذ لو وجد مطلق
المركب عنده قديم وان كان كل واحد من افراده حادثا كما مر او مكانا قسريا لبعض البسائط
قد شغله بالتخلخل فيتم الخلاء وانه مختار ان مكانه الطبيعي حيث اتفق وجوده فيه وقدر
تحقق ذلك اقول ويرد على الوجهين انهما انما يدلان على امتناع وجود مركب متساوي
ميول بسائط لا على امتناع وجود مركب متساوي مقادير كيفيات الاول اعني الحرارة و
البرودة والرطوبة واليبوسة والمراد بالمعتدل ههنا هو الثاني دون الاول اذ لو كان
المراد بالمعتدل هو المعنى الاول لم ينحصر الخارج عن الاعتدال في الاقسام الثمانية المذكورة
لان الخارج عن الاعتدال بهذا المعنى يمكن ان تكون كيفيات الاول متساوية وتكون ميول
بسائط متفاوتة بحسب تفاوتها في الكم والوضع او غير ذلك كما هو مستفاد من كلام الكتب
الطبيعية كما مر فيما نقلناه من كلام المص وقد يطلق المعتدل على ما توفر عليه من كيفيات
العناصر وكيفياتها القسط الذي ينبغي له ويليق بحاله وكما ان الاسد ينبغي مثلا شان الاسد
الجراءة والاقدام وشان الارنب الخوف والجبن فيليق بالاول غلبة الحرارة وبالثاني
غلبة البرودة والمعتدل بالمعنى الاول يقال له المعتدل الحقيقي وبالمعنى الثاني يقال له المعتدل
العرضي والطبي والاول مشتق من التعادل بمعنى التساوي والثاني من العدل في القسمة
وغير المعتدل بهذا المعنى ايضا ثمانية اقسام لانه اما ان يكون خروجه عن الاعتدال بكيفية واحدة
من الاربع فيكون اما حارا فقط او باردا او رطبا او يابسا او بكيفيتين غير متضادتين فيكون
او حارا رطبا او حارا يابسا او باردا رطبا او باردا يابسا فقوله وهي ثمانية ان حمل على
الاول لم يكن الوجه اذ منها الا ثمانية على ما زعموه وكان تقسيم المزاج الى الاقسام التسعة
تقسيما بحسب الوجه العقلي في بادي الرأي من غير رجوع الى برهان ولقد قال الشيخ في القانون
والمزاج اما بحسب ما يوجبه القسمة العقلية بالنظر المطلق غير مضاف فان لا يخلو اما على وجهين
واحد الوجهين ان يكون المزاج معتدلا وان حمل على الثاني فيكون حكم الاقسام مرجوحة
واعترض الكاتبي في شرح الملخص بان خروجه عن الاعتدال بالمعنى الثاني بكيفيتين متضادتين
ممكن بان تزيد الحرارة والبرودة جميعا على القدر اللائق بالممتزج او ينقص عنه وكذا الرطوبة
واليبوسة ولا يلزم من ذلك كون المتضادتين غالبتين ومغلوبتين معا كما في الخارج عن الاعتدال
الحقيقي لان المعتبر زيادة كل على الاخرى وههنا على القدر اللائق بالاولى وادا جاز

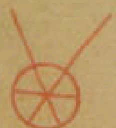
ذلك فالخروج

ذلك فالخروج اما ان يكون بكيفيتين او بثلث كيفيات او بالكيفيات الاربع جميعا والاول
ثمانية اقسام حاصلة من ضرب اربعة اعني الكيفيات في اثنين اعني الزيادة والنقصان
والثاني اربعة وعشرون قسما لان الكيفيتين اما الحرارة مع البرودة او مع
الرطوبة او مع اليبوسة واما مع الرطوبة او مع اليبوسة واما الرطوبة مع اليبوسة فهذه البرودة مع
ستة تعتبرها في اربع حالات هي زيادة الكيفيتين ونقصانهما وزيادة الاول مع نقصان
الثانية وبالعكس والثالث اثنان وثلثون قسما لان الخروج اما بالحرارة مع البرودة او
الرطوبة او مع البرودة واليبوسة او مع الرطوبة واليبوسة واما بالبرودة مع الرطوبة
واليبوسة فيصير اربعة تعتبرها في ثمان حالات هي زيادة الكيفيات الثلث ونقصانها
وزيادة كل من الاثنتين مع نقصان الاخيرين ونقصان كل مع زيادة الاخيرين والرابع
ستة عشر قسما على عدد الحالات الممكنة اعني زيادة الكيفيات الاربع ونقصانها وزيادة
كل منها مع نقصان الثلث الباقية وبالعكس فهذه عشرة وزيادة كل اثنين مع نقصان
الاخريين وهي ستة لان الاثنين اما فاعلتان او منفعلتان واما كل من الفاعلتين مع كل
من المنفعلتين فمجموع الاقسام الممكنة ثمانون لا ثمانية وستون على ما ذكره المعترض حيث جعل
اقسام الخروج بكيفيتين ثمانية عشر لا اربعة وعشرين على ما ذكرنا وقال المركب الثالث
من الكيفيات الاربع ستة وفي كل واحد من الاقسام الستة اما ان يكون الخروج بالزيادة فيهما
او بالنقصان منهما او بالزيادة في احديهما والنقصان في الاخرى فمضروب الثلث في الستة
ثمانية عشر وكذا جعل اقسام الخروج بالكيفيات الاربع خمسة عشر على ما ذكرنا
وقال انه لما كان الخروج في اربع كيفيات فاما ان يكون الخروج في كل منها بالزيادة او بالنقصان
او في بعضها بالزيادة وفي بعضها بالنقصان وح اما ان يكون الزيادة في كيفية او في كيفيتين
او في ثلث كيفيات فاقسام خمسة وذلك خبط منه لانه لما اعتبر في الخروج بكيفيتين زيادة كل
من الكيفيات ونقصانها وكذا اعتبر ذلك في الخروج بثلث كيفيات كان الواجب عليه ان
يعتبر ذلك ايضا في الخروج بكيفية وكذا في الخروج بالكيفيات الاربع فانتقص بذلك الا اجمال
ستة اقسام من الاول واحد عشر قسما من الثاني ثم اعلم ان الاعتدال الطبي في المزاج
مبني على التناسب من الكيفيات على الوجه الذي ينبغي فاذا كان اللائق بحال المركب ان
يكون مثلا حرارته ضعف برودته ورطوبته ضعف يبوسته فهذه النسبة ما دامت تكون محفوظة

كان فيه اجزاء معدودة ولا يمتنع في ذلك ان يكون اجزاؤه الحارة مثلا عشرين والباردة عشرة
او الحارة ثلثين والباردة خمسة عشر الى غير ذلك مما يدخل تحت تلك النسبة والحاصل ان
يتركب منه نوع ذلك المركب فلا يتصور مع زيادة الاجزاء الحارة والباردة كون المركب
اقرب وابرد مما هو عليه لان كون الحرارة ضعف البرودة ان كان باقيا مع تلك الزيادة كان
المزاج معتدلا وان لم يكن باقيا فاما ان يكون الحرارة اقل من الضعف فيكون ابرد مما فرض
او اكثر فيكون احر مما فرض فظهر ان ما يخرج عن الاعتدال الطبيعي ثمانية كما ان ما يخرج عن الحقيقة الى
حصر كذلك **الفصل الثالث** في بقية احكام الاجسام لما ذكر في الفصل الثاني
اقسام الاجسام وانجر البحث عنها الى البحث عن بعض احكامها ذكر في هذا الفصل بقية
احكام الاجسام فقال وتشترك الاجسام في وجوب التناهي اي الاجسام كلها متناهية
الابعاد لوجوب اتصاف ما فرض له حشو به غير متناهية بشكله مع فرض نقصانه عنه يعني
مع وجود بعد غير متناه لان ما فرض له حشو التناهي يجب ان يتصف بالتناهي اي كل ما
فرض انه غير متناه يجب ان يكون متناهيا وكل ما يلزم من فرض وجوده عدم كونه
محالا لا يوجد بعد غير متناه يكون محالا وانما قلنا ان كل ما فرض انه غير متناه يلزم ان يكون
متناهيا لان ما فرض انه غير متناه اذا قيس بمثله اي بما فرض ايضا انه غير متناه مع فرض
نقصانه عنه وذلك بان نفرض من مبدا معين خطا غير متناه ونفرض خطا آخر غير متناه
ايضا مبدؤه بعد مبدا ذلك الخط بذراع مثلا ثم نطبق الثاني على الاول فلا بد وان ينقطع الثاني
دون الاول والا يلزم ان يكون الناقص مثل الزائد وهو محال واذا انقطع الثاني لزم ان يكون متناهيا و
الاول زائد عليه بقدر متناه وهو قدر ذراع فيكون الاول ايضا متناهيا فيلزم تناهيهما
على تقدير لا تناهيهما فيكون لا تناهيهما محالا وهذا هو برهان التطبيق المذكور في ابطال
التسلسل وقد مر الكلام عليه سؤالا وجوابا ولحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية وما يشتمل عليه مع
وجوب اتصاف الثاني به هذا برهان آخر تقريره ان كل زاوية فان لضلعيها نسبة ما
الى ما يشتمل عليه يعني الى بعد ما بينهما وتلك النسبة محفوظة بالغا ما بلغ يعني اذا امتدا عشرة
اذرع مثلا فكان بعد ما بينهما ح ذراعا واذا امتدا عشرين ذراعا كان بعد ما بينهما
ح ذراعين واذا امتدا ثلثين ذراعا كان ثلثة اذرع وعلى هذا القياس وهو المعنى بحفظ نسبتها
الى بعد ما بينهما ولا شك ان بعد ما بينهما متناه لكونه محصورا بين حاصرين فاذا ذهب

الفصل الث

الضلعان الى غير النهاية لزم ان يكون نسبة المتناهي اعني الامتداد الاول وهو عشرة اذرع
في هذا الفرض الى المتناهي الثاني اعني البعد الاول وهو ذراع بالفرض كنسبة غير المتناهي اعني
الضلع الذاهب الى غير النهاية الى المتناهي اعني بعد ما بين الضلعين الذاهبين الى غير النهاية
هف هذا وقد قيل في شرح هذا المقام اي الابعاد متناهية لان النسبة بين ضلعي الزاوية
وما يشتمل الضلعان عليه من البعد الواقع بينهما محفوظة فان يكون تزايد البعد بين الضلعين
بحسب تزايد الضلعين اي اذا كان طول كل من الضلعين ذراعا يكون البعد بينهما ذراعا واذا
اذا كان عشرة اذرع يكون البعد بينهما عشرة اذرع وعلى هذا يزداد البعد بينهما بقدر
تزايدهما والبعد بين الضلعين متناه لكونه محصورا بين حاصرين فيلزم منه ان يكون الضلعان ايضا
على تقدير ذهابهما الى غير النهاية متناهيين لتساويهما البعد ما بينهما الذي هو متناه [illegible]
ثم قيل والاصل في هذا البرهان هو البرهان المسمى بالترسي وهو ان نفرض محيط جسم مستدير كمحيط
ترس مثلا بل نفرض محيط دائرة ونقسمه ستة اقسام متساوية ونصل بين كل نقطتين متقابلتين
من مبادي تلك الاقسام فيحصل هناك خطوط ثلثة متقاطعة على مركز الدائرة هي اقطارها
وتحدث عند المركز ستة زوايا متساوية لتساوي القسي التي هي مقاديرها وكل واحدة من تلك
الزوايا ثلثا قائمة لان ما حول المركز بل كل نقطة تفرض على سطح يحيط باربع قوائم وقد حدث هناك
ستة متساوية فكانت كل واحدة ثلثي قائمة يحيط به ضلعان هما نصفا قطرين من تلك



الاقطار وهذان الضلعان هما اللذان ذكرهما المص اعني ضلعي زاوية يكون الانفراج بينهما
مساويا لامتدادهما وذلك انا اذا وصلنا خطا بين الضلعين كان مساويا لهما وذلك وصل
بين المنفصلين بخط مستقيم يحدث هناك مثلث متساوي الاضلاع لان مجموع زوايا المثلث — الضلعين ۲
مساوية لقائمتين فلما كان احدهما اعني التي بين الضلعين ثلثي قائمة وجب ان يكون
الاخريان ايضا كذلك لان الواقعتين على القاعدة اعني الخط الواصل بين الضلعين متساويتان لتساوي الضلعين
لزم ان يكون كل واحد منهما ثلثي قائمة ايضا فيكون زوايا المثلث متساوية فوجب ان يكون
اضلاعه ايضا متساوية فاذا فرض ان كل واحد من الضلعين قد امتد عشرا كان الانفراج
بينهما عشرا ايضا واذا امتد مائة كان الانفراج ح مائة وهكذا فاذا فرض انهما امتدا الى
غير النهاية كان الانفراج ح بينهما موصوفا بالا تناهي فيلزم ان يكون ما لا يتناهي محصورا
بين حاصرين وانه محال فلما وجب كون الانفراج بين الضلعين متناهيا وجب ان يكون

استمداد بها انما مشابها فكذلك الابعاد والخط متشابهة لان الموهوم من امتدادها يقتضي الابعاد
واقول لا يخفى على المتأمل ان كلام الفاضل الاول هاهنا لا يكاد يصح لان دعوى الملازمة بين الضلعين
والانفراج ما منها انما يصح ان لو قيد الزاوية بانها مقدار حتى قائمة او الضلعان بانهما خطان مستقيمان
متساويين في الامتلاء وحيث لا تقييد فالملازمة ممنوعة وانه بالبرهان السلمي وهو ان يقال
نفرض خطين غير متناهيين في شكل بحيث يكون البعد منهما بقدر ذراعا وذراعا وبقدر
ذراعا ذراعين … على هذا فاذا ذهبا الى غير النهاية كان البعد منهما غير متناه
بالفعل اشبه منه بالبرهان الترسي فنقل الفاضل الثاني واصل هذا البرهان هو الترسي محل
بحث هاهنا كلام المصنف لا يمكن ان يحمل على احد من البراهين لانه اطلق النسبة ولم يقيده
بالمساواة ولا اشارة الى العقود التي لا بد منها فيهما او نقول واعلم ان هذين البرهانين
مع ما ذكره في شرح كلام المصنف … انما يدل على امتناع لا تناهي الابعاد …
او من جهتين ولا يدل على … عن جهة واحدة او جهتين … غير متناهية لم يتم
ومع ذلك اقول يرد على جميعها ان الاستحالة انما نشأت من فرض امرين …
وجود … وجود خط واصل بين الضلعين يستحيل مع عدم تناهيهما فان الخط
الواصل بينهما انما يحصل بين … كيف لا ويكون
كل منهما محصورا بين … الخط الواصل … الجسم في جميع
الوجوه اختلفوا في ان الاجسام متماثلة اي متحدة الحقيقة وانما الاختلاف بالعوارض
او متخالفة بالحقيقة فذهب الاشاعرة الى انها متماثلة وهذا الاصل مبني عليه كثير من قواعد
الاسلام كاثبات القادر المختار وكثير من احوال النبوة والمعاد فان اختصاص كل جسم
بصفاته المعينة لا بد ان يكون لمرجح مختار اذ نسبة الموجب الى الكل سواء على السواء ولما جاز
على كل جسم ما يجوز على الآخر كالبرد على النار والحرق على الماء ثبت جواز ما نقل من
المعجزات واحوال القيامة ومبنى هذا الاصل عندهم على ان اجزاء الجسم ليست الا الجواهر
المفردة وانها متماثلة لا يتصور فيها اختلاف حقيقة وقد يستدل بوجوه اخر … ان الاجسام
متحدة باستوائها في الاعراض … ولولا تماثلها لما كان كذلك ووجب
ان هذه الدلالة انما يصح في حق من يتصور جميع الاجسام وشاهد … كل واحد منها بكل
ما عداه واما قبل ذلك فليس الا الرجم والاخذ بالظن … انما باشرا متساوية في المهية

جميع الاعراض فتكون متساوية في المهية واجيب عنه بانه لم يثبت عندنا ان جرم الفلك قابل
للخرق … وان جرم الفلك قابل للصفات المزاجية وقصة ابراهيم جزئية فلا يدل
على الحكم الكلي وايضا لم لا يجوز ان يكون الله تعالى خلق في بدن ابراهيم كيفية مانعة من
حرارة النار كما في النعامة وغيرها … بتقدير تسليم استواء الكل في قبول الاعراض فلا يلزم
منه استواؤها في تمام المهية لان الاشتراك في اللوازم لا يدل على الاشتراك في الملزومات
وثالثها ان الجسم لا معنى له الا الحاصل في الحيز والاجسام باسرها متساوية فيه فتكون متساوية
في المهية واجيب بان الحصول في الحيز ليس ذات الجسم بل حكما من احكامه وقد ذكرنا ان التساوي
في اللوازم لا يدل على الاشتراك في الملزومات قال المصنف في تلخيص المحصل احتج القائل
بتماثل الجسم على اختلاف الاقوال فيه واحد عندهم كل … وقوع القسمة فيه ولذلك اتفق الكل
على تماثله فان المختلفات اذا اجتمعت في حد واحد يقع فيه القسمة ضرورة كما يقال الجسم
اما القابل للابعاد او المشتمل عليها وبواسطتها الطبيعي والتعليمي والخط الفاصل … في
خواصها وذلك يوجب تخالف الانواع لا تخالف الحقيقة … لئلا يتوهم ان المراد
بتماثلها اتحادها في مفهوم الجسم وان كانت في انواعها مختلفة مندرجة تحته والله … قضت
بقاؤها ذهب الجمهور الى ان الاجسام باقية زمانين واكثر بحكم العقل يعني انا نعلم بالضرورة ان كتبنا
وثيابنا ودوابنا هي بعينها التي كانت من غير تبدل في الذات بل ان كان ففي العوارض
والهيئات لا يعني ان الحس يشهد ببقائها ليرد … ان يكون ذلك بتجدد الامثال كما في
الاعراض وخالفهم النظام فقال ان الجسم لا يبقى زمانين فزعم بعضهم ان قوله هذا مبني على ان
الجسم عنده مجموع اعراض والعرض غير باق وقد نقلنا عنه ان ليس مذهبه ان الجسم عرض بل
ان مثل اللون والطعم والرائحة من الاجسام قائمة بانفسها وقال بعضهم ان ما ذكر من عدم
بقاء الاعراض لو كان جاريا في الاجسام ايضا اختار النظام قيام الدليل على عدمه فلذلك قال
انها لا تبقى زمانين وانما يتجدد وتجدد الامثال وقيل انه قال بذلك لانه قال بان الاعدام
من المؤثر غير معقول وانه لا يعدم الجسم حتى يقولوا انه ينتفي بطريان الضد وذهب الى ان
الاجسام يتجدد عند البقاء فلا يرد عنه القول بانها لا تبقى كما في الاعراض وقال … انه نفى
التناقض … غير … فقد قيل انه قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء فذهب
وهم النظام الى انه لا يقول ببقائها يعني توهم السامع من ان حاجتها الى المؤثر كذلك

الا وا لکانت متجددة غیر باقیة فنقلنا عنها ما توهموه من کلامه لاما قصده من انها
غیر باقیة بذاتها بل بصورها ویکن نقلنا عن الکیفیات المذوقة ای الطعوم والمرئیة ای الالوان
والاضواء والمشمومة ای الروائح کالعرا فانه قال عن هذه الکیفیات لانا لا نحس بها وعدم
الاحساس فما من شانه ان یحس به حین عدمه مع تحقق الشرط والالات لیس السفسطة ونقلوا
عن الشیخ ان الحس الاشعری خلافه وادعوا انه قاس العرض علی الکون حتی ما امتنع خلو الجسم
عن الکون امتنع خلوه عن اللون قیاسا علیه وکذا قاس ما قبل الاتصاف علی ما بعده وقال کما
امتنع خلو الجسم عن اللون بعد الاتصاف فان العادة قد جرت بخلق الالوان تعقیب بعدها لما
امتنع خلوها عنها قبل الاتصاف قیاسا یلزم من القیاس الاول یکنو یحکی الکون و اللون وجامع
والقیاس الثانی بالفرق من الصورتین وهو ان امتناع الخلو بعد الاتصاف لانه موقوف علی طرو
الضد وقبل الاتصاف لا یکون موقوفا علیه فان صح هذا ظهر الفرق والا منعنا الحکم فی الاصل
وقلنا بجواز الخلو بعد الاتصاف علی ان الاستدلال بالتمثیل بهذه امثال هذه المباحث التی
یطلب فیها الیقین مستبعد جدا لانه علی تقدیر تمامه لا یفید الا ظنا ضعیفا ویجوز ردا بینهما
بشرط الضوء واللون وهو ضروری اختلفوا فی ان الهباء هل مرئیة بذواتها ام لا فذهب
بعضهم الی انها لیست مرئیة بذواتها بل المرئی لولا بالذات هو الالوان والاضواء القائمة بسطوح
الاجسام والالوان الهواء لکنه غیر مرئی لطلبه منها ثم العقل بعاوضة هذا الاحساس یحکم بان
ما بین تلک السطوح جواهر متمیزة فی الجهات فمعنی الهباء مرئیة ثانیا وبالعرض وذهب المتکلمون
الی انها مرئیة بذواتها واختار المص هذا المذهب واوسع العزدرة فی ذلک واشار الی الجواب
عما قالوا فی الهواء من انه غیر مرئی لخلوه عن الاضواء والالوان بان رؤیة الهباء مشروطة
بتکیفها بها واستدلت الاشاعرة بانا نری الطویل والعریض والطول لا یجوز ان یکون عرضا
لانه ثبت کون الجسم مرکبا من الاجزاء التی لا تتجزی فلو کان الطول عرضا لکان حالا فی جزء ام
لاستحالة قیام العرض باکثر من محل واحد فالجزء الموصوف بالطول یکون اکبر مقدارا مما لیس
موصوفا به فیکون الطویل تا بالنقسمة وهو ممتنع واذا کان الطول نفس الجوهر والطویل مرئی
فالجوهر مرئی ومصنفه ظ والاجسام کلها حادثة لعدم انفکاکها من جزئیات متناهیة حادثة
فانها لا تخلو عن الحرکة والسکون وذلک لان کل جسم فله حیز وهو متحیز فان کان مستقلا عنه
احدهما کان متحرکا والا کان ساکنا وکل منهما حادث وهو ظ اما الحرکة فلو جوده احداها انها

معنی المسبوقیة بالغیر کونها انتقالا من حال الی حال والانتقال من حال الی اخری لا بد ان
یکون مسبوقا بحصول الحال المنتقلة عنها وهذه سبق زمانی حیث لا یجامع فیه السابق المسبوق
والمسبوق بالغیر مسبقا زمانیا مسبوق بالعدم لان معنی عدم مجامعة السابق المسبوق ان یوجد
السابق ولا یوجد المسبوق والمسبوقیة بالعدم هو معنی الحدوث ههنا واعترض علیه بانکم ان
اردتم بکون الحرکة مقتضیة المسبوقیة بالغیر انها تقتضی ان تکون ماهیتها مسبوقة بالغیر فممنوع و
ان اردتم بها انها تقتضی ان یکون لکل جزء وفرد منها مسبوقا بالغیر فهو مسلم لکنه لا یقتضی
حدوث ماهیة الحرکة اذ یجوز ان یکون لها جزئیات متعاقبة غیر متناهیة ویکون قبل کل حرکة
حرکة اخری لا الی نهایة ویکون ماهیة الحرکة قدیمة محفوظا بتعاقب تلک الافراد التی کل واحد
منها حادث ولا یلزم من مسبوقیة کل واحد منها باخر منها ان یکون مجموع الجزئیات مسبوقا
بشیء آخر غیر الجزئیات علی معنی انه لا یوجد مع ذلک الغیر شیء من تلک الجزئیات حتی یلزم
انقطاعها فیکون الماهیة ایضا حادثة مسبوقة بذلک الغیر واجیب عنه تارة باثبات المقدمة
الممنوعة اعنی قوله الحرکة تقتضی ان یکون ماهیتها مسبوقة بالغیر وذلک بوجهین احدهما ان ماهیة
الحرکة مرکبة من امر منقضی ومن امر متحصل لان الحرکة لا بد وان یکون منقسمة الی اجزاء لا یکون
اجتماعها ولا شک ان الامر المتحصل مسبوق بالامر المنقضی وماهیة الحرکة لا تحصل الا بهما فهی
ایضا مسبوقة بالامر المنقضی ضرورة ان مسبوقیة الجزء تقتضی مسبوقیة الکل ودفع بان ماهیة
الحرکة حاصلة فی کل واحد من الامر المنقضی والامر المتحصل باقیة معها لان الحرکة لا تنقسم
الا الی اجزاء کل واحد منها حرکة وکل واحد من المنقضی والمتحصل جزئی من جزئیات ماهیة
الحرکة فهی محفوظة بکل منها فلا یلزم من مسبوقیة المتحصل بالمنقضی الا مسبوقیة فرد من ماهیة
الحرکة بفرد آخر منها لا مسبوقیة الماهیة بغیرها من الماهیات وهکذا الحال اذا اقسم ذلک المنقضی
الی جزئین تقدما احدهما علی الآخر فان کل واحد من جزئی الجزئین ایضا جزئی لماهیة الحرکة
الموجودة فیه وثانیهما ان کل فرد من جزئیات الحرکة لما کان حادثا کان مسبوقا بالعدم ازلی
فیجتمع عدمات تلک الجزئیات فی الازل فلا توجد ماهیة الحرکة فی الازل والا لوجدت فی ضمن
جزئی من جزئیاتها فیجتمع وجود ذلک الجزئی وعدمه معا فی الازل وانه ممتنع ودفع ذلک بان
الازل لیس وقتا محدودا وزمانا مخصوصا اجتمع فیه عدمات الحرکات کلها حتی انی وجد
فیه شیء منها جامع عدمه فیلزم اجتماع النقیضین بل معنی کونها ازلیة ان تلک العدمات

لابداية لها ولا ترتب بينها بخلاف وجوداتها فان لها بداية وترتبا طبيعيا فنفرض شيئا من
اجزاء الازل الا وينقطع فيه شيء من تلك العدمات التي لابداية لها لوجود من تلك الوجودات
وليس لاجزاء الازل انقطاع في جانب الماضي فاذا اوجد في كل جزء منها حركة وانقطع فيه
عدمها امكن هناك محذور الا ان الوهم قاصر عن ادراك الازل فيحسب انه وقت معين
اجتمع فيه وجود الحركة مع عدمها وتارة بابطال السند المساوي اعني تعاقب الافراد
الغير المتناهية للحركة وذلك بعين ما ستذكر في المتن من الدلالة على تناهي جزئيات الحركة
والسكون او نقول الحق ان ما سلمه المعترض من حدوث كل جزء من جزئيات الحركة
كاف للمستدل ههنا ولا حاجة له الى الاستدلال على حدوث جميعها فانه سيقيم الدلالة على
ان جزئياتها متناهية وبهاتين المقدمتين يثبت ما ادعاه من حدوث الاجسام على ما يظهر
مع انه ثبت حدوث الماهية الا بعد ثبوت تلك المقدمة بتلك المقدمتين لان الامور المتناهية
اذا كان كل منها حادثا كان مجموعها ايضا حادثا واذا كان مجموع جزئيات ماهية حادثا كانت
الماهية ايضا حادثة وثانيهما طريق التطبيق وقد عرفتها في بحث ابطال التسلسل وتقريرها هنا
ان نقول لو كانت حركة ازلية كان لنا ان نفرض من جزء معين منها كدورة معينة مثلا
الى لابداية له جملة واحدة ونفرض ايضا من جزء قبلها بمقدار متناه كعشر دورات مثلا جملة
اخرى ثم نطبق بين الجملتين ونتمم الكلام الى اخر ما مر وقد عرفت ان برهان التطبيق انما يدل
على امتناع لاتناهي الامور الموجودة معا وثالثها طريقة التضايف وتقريرها ان الحركة
كثيرا ما تتناهى من جزء بعضها سابقة وبعضها مسبوقة ولنجعلها دورات مثلا فلو كانت
حركة ازلية كانت تلك الدورات غير متناهية ولكن لنا ان ناخذ من دورة معينة الى ما
لابداية له جملة فنقول تلك الدورة التي هي الجزء الاخير في هذه السلسلة التي لاتناهي
موصوفة بالمسبوقية وليس موصوفا بالسابقية وكل واحد من اجزائها الاخر موصوف بالمسبوقية
والسابقية معا اذ لو وجد فيها سابق غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت السلسلة وكل سابق
مسبوق من غير عكس كما كالجزء الاخير المذكور فيكون عدد المسبوقية ازيد من عدد السابقية
بواحدة وانه ممتنع لانهما متضايفان يجب تكافؤهما في الوجود وذلك يقتضي تكافؤهما في العدد
بان يكون بازاء كل واحد من احدهما واحد من الاخر واما السكون فلانه لو كان قديما لامتنع
زواله واللازم باطل اما الملازمة فلانه وجودي وكل وجودي قديم يمتنع زواله على ما مر لانه ان

كان واجبا

كان واجبا لذاته فظاهر امتناع عدمه وان كان ممكنا كان مستندا الى الواجب بالذات وفي القدم
ولا يكون ذلك الواجب مختارا لما عرفت ان القديم لا يستند الى المختار بل يكون موجبا فان
لم يتوقف تاثيره في ذلك القديم على شرط اصلا بل كان ذاته كافيا في ايجاده لزم من عدمه
عدم الواجب لانه لازم ذاته من حيث هي هي وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فيكون
عدمه محالا وان توقف تاثيره فيه على شرط فلا يكون ذلك الشرط حادثا والا لكان القديم
المشروط به اولى بالحدوث بل يكون ذلك الشرط ايضا قديما ونعود الكلام في صدوره
عن الواجب بلا شرط او في القدم في الامور المترتبة المجتمعة الموجودة معا فلا بد من الانتهاء
المنتهي اليه عدم الواجب حينئذ فاذا امتنع عدم هذا الشرط مع امتناع عدم الموجب امتنع
عدم مشروطه ايضا وهكذا الى القديم الاول كان فيه وهو المطلوب واما بطلان
اللازم فبالاتفاق والدليل اما الاتفاق فلان الاجسام عند الحكماء حضرة الفلكيات وحركتها
واجبة [illegible] في العنصريات وحركتها جائزة فلا شيء من الاجسام ممتنع عليها الحركة واما
الدليل فعند المتكلمين اما البسيط فيجوز على كل جزء من البسيط ما يجوز على الجزء الاخر فيصح ان
يماس بجانبه الايمن ما ماسه بجانبه الايسر وبالعكس وهو الحركة واما المركب فمن البسائط فيصح على
بسائطها الحركة كما ذكرنا ويلزم منها صحة الحركة على المركب ولو في الجملة واعترض عليه بوجوه
احدها انا لا نسلم ان السكون امر وجودي بل هو عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا فاذا
كان ثابتا بالجسم ازلا جاز زواله لان الامور العدمية الازلية يجوز زوالها كالاعدام الحوادث
اليومية واجيب عن ذلك بان الكون اعني حصول الجسم في الحيز امر محسوس فيكون موجودا
وهو تمام ماهية الحركة والسكون وامتيازهما بالعوارض الخارجية فيكون السكون موجودا كالحركة
وقد يتفصى عنه بتغيير الدليل فيقال لو وجد جسم قديم لزم احد الامرين اما ان يكون لم يكن
تدريجا واما ان يكون هناك قبل كل كون كون لا الى نهاية واللازم بقسميه باطل اما الملازمة
فلان الجسم لا بد له من كون فان وجد له كون غير مسبوق بآخر لزم الاول والا لزم الثاني فذلك
[illegible] الجسم عن الكون والاول اثبات [illegible] وهو خلاف واما بطلان القسم الاول فبناء على حدوث
السكون واما بطلان القسم الثاني فبطريقي التطبيق والتضايف كما عرفتهما والثاني ان الذي
للمستدل المختار وقد تم الكلام عليه [illegible] لا نم ان الشرط الذي يتوقف عليه السكون
القديم يجب ان يكون قديما حتى يعود الكلام فيه وفي صدوره عن الواجب لم لا يجوز ان يكون

عدما ازليا كعدم حادث مثلا فاذا وجد ذلك الحادث زال السكون لزوال شرطه لا لزوال
الواجب حتى يحكم بامتناعه فان قيل هذا العدم الازلي لكونه ممكنا لا بد ان يستند الى عدم
واجب اعني عدم الممتنع اما ابتداء او بوسط ازلية كما ان الوجود الممكن الازلي لا بد ان
يستند الى وجود واجب اما ابتداء او بوسط ازلية وحينئذ فيكون هذا المستلزم
لزوال الواجب اعني العدم الواجب الذي انتهى اليه استناده فالمحذور لازم اجيب بانه يجوز
ان تكون العدمات الازلية الممكنة جائزا ان يستند كل واحد منها الى عدم ازلي آخر ممكن من غير
ان ينتهي الى عدم واجب بل يترتب العدمات الممكنة ترتبا ذاتيا الى ما لا نهاية له وليس
ذلك بمستحيل واما ثانيا فلانا نختار ان جزئيات الحركة والسكون على ان وجود ما لا نهاية له
مع التطبيق على ما مر في مبحث ابطال التسلسل قد حققت في ذلك المبحث ان وجود
ما لا نهاية مطلقا ليس بمحال انما المحال ان يكون ما لا نهاية موجودا معا فجزئيات الحركة يمكن
ان تكون غير متناهية وجزئيات السكون ايضا اذ لم يجتمع في الوجود ولو وصف كل حادث
بالاضافتين المتقابلتين وجب زيادة المتصف باحديهما من حيث هو كذلك على المتصف
بالاخرى فينقطع الناقص والزائد ايضا دليل آخر تقريره ان كل حادث موصوف بالاضافتين
المتقابلتين اي بكونه سابقا على ما بعده وكونه لاحقا لما قبله والاعتباران مختلفان و
ان كانا في ذات واحدة فاذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدئة من الآن مرتين احديهما
من حيث ان كل واحد منها سابق والاخرى من حيث ان كل واحد منها لاحق كانت السوابق و
اللواحق المتباينتان بالاعتبار متطابقتين في الوجود ووجب زيادة المتصف باحديهما
من حيث هو متصف بها على المتصف بالاخرى اي يجب ان تكون السوابق اكثر من اللواحق
في الجانب الذي وقع النزاع فيه بواحد وذلك لان المتضايفين الحقيقيين يجب تساويهما
في العدد والحادث الآن سابق محض فلا بد ان يكون في الحوادث الماضية سابق محض بلا
لاحق عند المسبوقية بواحدة فان اللواحق متناهية في الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع
السوابق والسوابق الزائدة عليها بمقدار متناه اعني بواحدة متناهية ايضا وفيه بحث ان
بيناه اذا فرض انه غير متناه وحينئذ فهذا الدليل راجع الى التطبيق في الحقيقة مع قلة مؤنة
في تحصيل الجملتين كما هنا حاصلتان في الخارج بلا عمل منا وقد يجعل ذلك في بحث ابطال التسلسل
من ان كل واحد من السلسلة علة باعتبار ومعلول باعتبار فكانهما جملتان متطابقتان في نفسه

الخارج احدهما

الخارج احدهما بحسب العلية والاخرى بحسب المعلولية والثالث قطعت الحوادث لا تخلو عن
حوادث متناهية لان تلك الحوادث المتناهية المتعاقبة لها اول قطعا والذي لا يخلو عن
تلك الحوادث لا يوجد قبل ذلك الاول والا لكان منفكا عنها باسرها والذي لم يوجد قبله كان
حادثا مثله فالاجسام حادثة وهو لما استدل في الحوادث الا عراض الا بها وذلك بناء على ان
الموجودات لم يثبت عنده فالاعراض القائمة بها ايضا غير ثابتة عنده فتنحصر الاعراض عنده
في الجسمانية ولما ثبت ان موصوفاتها اعني الاجسام حادثة ثبت حدوثها اي الاعراض
باسرها ولما بين حدوث الاجسام والاعراض اراد ان يشير الى اجوبة دلائل القائلين بقدمها
تقرير الدليل الاول منها ان الاجسام لو كانت حادثة لتوقف حدوثها على امر حادث مختص
بوقت حدوثها اذ لو لم يتوقف عليه لزم الترجيح بلا مرجح لان اختصاص حدوثها بذلك الوقت
دون ما عداه من الاوقات مع تساوي نسبتها الى جميع تلك الاوقات تخصيص بلا مخصص
والكلام في ذلك الامر الحادث واختصاصه بوقت معين كما في الحادث الاول فيلزم التسلسل
فيه والجواب ان حدوثها لا يتوقف على امر حادث مختص بوقت حدوثها بل جميع ما لا بد منه
في حدوثها حاصل في الازل واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله اي اختصاص حدوثها
بوقت الحدوث دون ما عداه من الاوقات انما هو لاجل ان لا وقت قبل ذلك الوقت
فلا يلزم الترجيح من غير مرجح فان الاوقات التي يطلب فيها الترجيح هناك معدومة اذ لا زمان
هناك موهوم او لا وجود للاقدم اول وجود العالم ولا تمايز بين اجزائه الوهمية الا بمجرد
التوهم فطلب الترجيح في تلك الاجزاء لوقوع الاثر من الاحكام الوهمية في الامور الغير المعروفة
فانها غير موجودة اصلا واولى فيه نظر لان هذا الكلام على تقدير تمامه انما يدل على انه لا
وجه الترجيح فيما بين الاوقات التي قبل وقت الحدوث اذ لا زمان هناك لا في الاوقات التي
بعده فاختصاص الحدوث بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات التي بعده ترجيح بلا مرجح
واجاب بعضهم بان اختصاص الحدوث بذلك الوقت دون ما عداه لاجل تعلق الارادة القديمة
فلا يلزم المحذور من انه لو توقف على امر آخر مخصص لا الترجيح بلا مرجح فان تعلق الارادة
هو المخصص والمرجح واورد عليه ان ذلك التعلق اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما
وجب ان يكون المتعلق به الذي هو وجوده هذا التعلق ايضا قديما او لم يختص بوقت
دون وقت آخر لزم الترجيح بلا مرجح لان الترجيح الحاصل من ذلك التعلق في الاوقات باسرها

لا يقال يجوز ان تتعلق الارادة القديمة في الازل بوجوده في وقت معين فاذا حضر ذلك الوقت وجد
بذلك التعلق القديم من غير احتياج الى امر حادث لانا نقول فيتوقف وجوده على حضور
ذلك الوقت الذي هو حادث وان كان تعلق الارادة القديمة حادثا ننقل الكلام اليه فان
كان حدوثه بتعلق آخر حادث ويلزم تسلسل التعلقات الى ما لا نهاية فاما ان يجوزوا هذا
التسلسل في مقام المنع مع كونه خلاف مذهبهم واما ان يقولوا ان التعلق امر اعتباري فلا يحتاج
حدوثه الى تاثير الا ان البديهة تشهد بان كل حادث وجوديا كان او عدميا يحتاج الى تاثير يخصصه
بوقت حدوثه قيل لو صح دليلهم هذا لزم ان يكون الحادث اليومي قديما لجريان الدليل بعينه فيه
لا يقال الحادث اليومي يستند الى الحوادث الفلكية من الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية
وكل منها مسبوق بآخر لا الى نهاية ومثل هذا التسلسل جائز بخلاف التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة
لانا نقول انه يستلزم جواز التسلسل في الحوادث المتعاقبة فيجوز ان يكون حدوث الحادث اليومي مشروطا
بشرط مسبوق بآخر لا الى نهاية فيكون حدوث العالم الجسماني عن المبدأ القديم فيبطل مسبوق ؟
الحوادث المتعاقبة كما في الحوادث اليومية فان قيل تسلسل الشروط المتعاقبة انما يتصور في ماله
مادة بان يستعد اولا بتوارد تلك الشروط عليها لقبول الحادث المشروط بتلك الشروط حتى
اذا كمل الاستعداد فاض عليها من المبدأ القديم ما هي مستعدة له وما سوى العالم الجسماني ليس
له مادة حتى يتصور توارد الشروط المعتبرة في حدوث العالم عليها قلنا لا نم ان الشروط والحوادث
المتعاقبة انما يتصور في الماديات اذ قد يكون فيضه متعاقبة لا مجرد في المادة ويكون
كل سابق منها شرطا للاحق الى ان ينتهي الى ما هو شرط لحدوث العالم الجسماني تقرير الدليل
الثاني انه لو وجد العالم لا يجوز ان يكون مختارا لان المختار الذي يصح منه الفعل والترك
انما يفعل بقصد وميلان فلا يختار احد الجانبين ولا يميل اليه الا اذا كان هناك ما يرجح
الايجاد على تركه بالنسبة اليه فيكون الايجاد اولى من تركه فكان بالايجاد محصلا لتلك
الاولوية ومستكملا بها وكان بدون ذلك الايجاد ناقصا في ذاته وهذا باطل فوجب ان
يكون المبدأ المؤثر في العالم موجبا واثر الموجب القديم يجب ان يكون قديما قيل يتجه عليه
ان يقال ان اثر الموجب القديم انما يكون قديما اذا صدر عنه بلا واسطة او بوسط قديم
واما اذا صدر عنه بتوسط حوادث متعاقبة الى غير النهاية فلا كالحوادث اليومية على
راي الحكماء الا ان فيه التزام التسلسل في الحوادث بخلاف راي المتكلم والجواب انا لا نسلم

ان المختار

ان المختار لا يوجد شيئا الا اذا كان هناك ما يرجح الايجاد على تركه بل المختار يرجح احد
مقدوريه لا لامر عند بعضهم فان الاشاعرة ومن اتبعهم جوزوا ترجيح الفاعل المختار بلا داع ؟
لاحد مقدوريه بلا مرجح يدعوه اليه ولذلك الحكم القول بان افعال الله تعالى غير معللة بالا
مع كونه فاعلا مختارا وتمسكوا في هذا التجويز بترجيح العطشان احد القدحين وطريقي
الهارب من السبع مع المساواة في جميع الجهات التي تقصد الترجيح فيها وفرقوا بين
الترجح بلا مرجح والترجيح بلا مرجح فقالوا ترجح احد المتساويين من غير مرجح ممكن كما
مرجح حصول خارج ضروري البطلان كيف ولو جوزناه لانسد باب اثبات الصانع واما الترجيح
من غير مرجح اي من غير داع لا من غير ذات متصف بالترجيح بل يلي المؤثر اذ لا كان
مختارا العقل يرجح بارادته احد مقدوريه شاء واعترض عليه بان المختار وان رجح احد
مقدوريه بارادته لكن اذا كان ارادته لاحدهما دون ارادته للاخر لا يحتاج الى ارادة
توجه ان يقال كيف اتفقت احدى الارادتين دون الاخرى فان استند ترجيح هذه الارادة
الى ارادة اخرى ينقل الكلام اليها ولزم التسلسل في الارادات وان لم يستند الى شيء
فقد ترجح احد المتساويين على الاخر بلا سبب وان قيل الارادة واحدة لكن تتعدد تعلقاتها
بحسب المرادات لزم التسلسل في التعلقات واما المعتزلة ومن يحذو حذوهم فانهم قالوا ان
الفعل الخالي عن الغرض عبث والعبث نقص تعالى منزه عنه ومرجع الغرض [illegible] لتعاليه
عن المنافع والمضار فيكون راجعا الى المخلوقات ورعاية لمصالح العباد والاحسان الى
اليهم واما الحكماء فقد زعموا ان البديهة تشهد بان الفاعل المختار بذلك المعنى الذي ذكرناه
لا يتصور منه فعل الا لغرض فيكون مستكملا به تعالى الله عن ذلك فنفوا الاختيار بهذا
المعنى عنه تعالى واما نحن فنقول انه تعالى مختار بهذا المعنى لان الاختيار بمعنى كونه بحيث ان
شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كان ثابتا له تقرير الدليل الثالث ان الاجسام مركبة من المادة
والصورة والمادة قديمة والا افتقرت الى مادة اخرى لما تقرر ان كل حادث له مادة ويتسلسل
المواد فيلزم من قدم المادة قدم الصورة لانها لا تخلو عن الصورة فيلزم قدم الجسم
والجواب ان الجسم بسيط كما هو عند المحققين والمادة منتفية ولئن سلمنا تركبه من المادة والصورة
فلا نم ان المادة كانت قديمة وما استدلوا به عليه فقد منعنا مقدماته ولا نم ايضا انها لا تخلو عن
الصورة ولم يتم دليله تقرير الدليل الرابع ان الزمان قديم والا لكان عدمه قبل وجوده قبلية

لامتناع وجها السابق المسبوق هو السبق الزماني فيكون الزمان موجودا حين ما فرض عدمه
هف واذا كان الزمان قديما كانت الحركة التي هي مقداره ايضا قديمة فكذا الجسم الذي هو
والجواب انا لا نم ان الزمان موجود حتى يلزم ان يكون حادثا او قديما بل هو امر موهوم كما
هو مذهبنا ولو سلم فلك المتكلمية لا يستند على زمان ما فان اجزاء الزمان متقدم بعضها على بعض
بلك الجملة لعلة وليس متعلقا بالزمان وتفصيل تحقيقه في مبحث السبق واقسامه

الفصل الرابع في الجواهر المجردة اي المفارقة عن المادة وهي بسيطة اما
فقانا عقل ونفس اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وهو تعالى لو وجد لشاركه
الباري تعالى في الوجود ولزم تركب ذات الباري تعالى من الامر المشترك وما به الامتياز
عنه وهو مع فساده ظ لان المشاركة في العوارض سيما في السلوب والاضافات لا يقتضي
التركب في الذات وادلة وجوده مدخولة كلزوم استدلال الحكماء على وجود العقل بوجوه
مزيفة بيان الاول منها ان الممكن منحصر في العرض والجوهر المحض اي الجسم والهيولى والصورة
والنفس والعقل واول ما يصدر عن الباري تعالى لا يمكن ان يكون عرضا ولا احد الجواهر سوى
العقل فلو لم يكن العقل موجودا لم يوجد اول صادر عنه تعالى هف اما ان الجسم لا يمكن ان
يكون هو اول ما يصدر عنه تعالى لانه مركب من الهيولى والصورة فلو صدر عنه تعالى لزم
ان يصدر اثنان عنه والواحد لا يصدر عنه الا واحد لان ذات الباري تعالى واحد من جميع الجهات
لا كثرة فيه اصلا لا في ذاته ولا في صفاته كما بين ذلك واما ان الصورة والنفس لا يمكن
ان يكون احدهما هو الصادر الاول فلان كل واحد منهما مشروط في تأثيرها بالمادة اما
الصورة فلان تأثيرها موقوف على تشخصها وهو موقوف على المادة واما النفس فلانها
انما تؤثر بالآلات جسمانية فلو كان المعلول الاول هو احدهما لكانت سابقة في تأثيرها على
المادة لان المادة على ذلك التقدير معلولة لها اما ابتداء او بوسائط لامتناع استناده الى
الباري تعالى ما والا لزم تعدد اثاره ولا يجوز ان يكون سابقة في تأثيرها على المادة او لا سبق
للمشروط في تأثيره بما فرض لاحقا على ذلك اللاحق والى هذا اشار بقوله ولا سبق للمشروط باللاحق
في تأثيره اي لا سبق للمشروط هو الصورة او النفس في تأثيره بما فرض لاحقا اعني المادة
على ذلك الامر الذي هو فرض لاحقا واما العرض فلا يجوز ان يكون هو المعلول الاول فلانه
مشروط في وجوده بالموضوع فلو كان هو المعلول الاول لزم ان يكون سابقا عليه لان العرض

لا يكون

لا يكون علة لموضوعه لما مر ولا يجوز ان يكون المشروط في وجوده بامر سابقا على ذلك
الامر والى هذا اشار بقوله او وجوده اي لا سبق للمشروط هو العرض في وجوده بما فرض
لاحقا اعني الموضوع عليه واما ان المادة لا يجوز ان يكون هي المعلول الاول فلانها لا تصلح
للتأثير فانها هي القابلة فقط فلو كانت هي المعلول الاول لما انتفت عنه صلاحية التأثير
والى هذا اشار بقوله والا لما انتفت صلاحية التأثير عنه اي كما لو والا لما انتفت صلاحية التأثير
عنه في اثبات ان المعلول الاول لا يجوز ان يكون هو المادة وتذكير الضمير في عنه باعتبار
تأويل المادة بالمحل ويوجد في بعض النسخ بدل قوله والا لما انتفت قوله ولا لما انتفت
وهو مع كونه عطفا على قوله المشروط اي المادة لو كانت هي المعلول الاول لزم ان يكون
سابقة على ما عداها لان ما سواها من الممكنات يجب ان يستند اليها اما ابتداء او بوسائط
ولا سبق لما انتفت صلاحية التأثير عنه فلا تكون هي سابقة عليها اقول ومخلص
هذا الدليل ان اول صادر عنه تعالى واحد مستقل بالوجود والتأثير وغير العقل ليس كذلك
لانتفاء الوحدة في الجسم والتأثير في الهيولى وانتفاء الاستقلال به في الصورة والنفس وبالوجود
في العرض لان المص مختار اشارة الى تزييف الدليل المذكور وذلك لانا لا نم ان الباري تعالى
واحد من جميع الجهات بل هو مختار يتعدد ارادة وتعلقاتها او هو موجب له حيثيات متعددة
كالوجود والتشخص المطلق ووجوده الخاص وكالسلوب وهذه الحيثيات وان كانت امورا
اعتبارية لا عينية يجوز ان يكون شروطا لتأثيره فيتعدد اثاره كما جوزتم تعدد آثار المعلول
الاول بحسب جهاته الاعتبارية على ما مر ولو سلم انه واحد من جميع الجهات فلا نم ان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد وقد تكلمنا عليه فيما سبق ولو سلم فلا نم ان الجسم مركب من الهيولى
والصورة وقد مر ابطاله فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو الجسم ولو سلم فلا نم ان الصورة
في تشخصها محتاجة الى الهيولى فلم لا يجوز ان يكون هي المعلول الاول ولو سلم فلا نم ان الهيولى
في تشخصها ووجودها محتاجة الى الصورة فلم لا يجوز ان يكون هي المعلول الاول وما قلتم في ابطاله
من انها لا يصلح للتأثير فنقول لا نسلم ان الصادر الاول يجب ان يكون علة لجميع ما عداه اما معلولها
بواسطة او بغير واسطة فيجوز ان يكون الهيولى على ذلك التقدير علة مؤثرة في صورتها لا يمتنع
ان يكون الشيء الواحد بالنسبة الى واحد قابلا وفاعلا معا لانا نقول هذا الامتناع ممنوع وقد
تكلمنا على دليله كما مر ولو سلم فانا نقول اذا كان الهيولى والعقل شخصية واحدة لم لا يجوز

ان يكون الارادة قابلة لذاتها وفاعلة له بواسطة امر آخر ولو سلم فلا نم ان اول ما يصدر
عن الواجب يجوز ان يكون احد الامور المذكورة لم لا يجوز ان يكون صفة من صفات الواجب
ويمتنع كون الصفة عين الذات ولو سلم ان الصفة عين الذات لم لا يجوز ان يكون جهة
جوهر ليس بجسم ومركب من جزئين ليسا بجزئي الجسم اعني الهيولى والصورة ومع جاز ان
يكون الصادر الاول هو احد جزئي الجوهر لعدم الجوهر من غير لزوم محذور فان قيل هذا
الجوهر المركب لا يجوز ان يكون متحيزا لان المتحيز بالذات اما المكان او الجوهر الممتد في
الجهات اعني الصورة الجسمية وجزء منها في ذلك محلها وما يحل في محلها فيكون موجودا في مكان
ولا يجوز ان يكون نفسا لان جزء النفس لا يستقل بالتاثير والا لاستقلت به بل يكون عقلا
وهو المط جهسا وكونه مركبا لا يقدح فيه قلنا لا نم ان جزء النفس لو استقل بالتاثير لزم
استقلال النفس برهان استقلال الجزء لا يستلزم استقلال الكل لجواز ان يحتاج الجزء
الآخر في التاثير الى امر خارج ويلزم من احتياجه احتياج الكل ولو سلم فلا نم ان المعلول
الاول يجب ان يكون موجدا لجواز ان يكون واسطة في يجوز ان يكون العقل ما يعد نفسا
وصورة ثم يصدر بواسطة البدن اما الهيولى ولو سلم فلا نم ان النفس لا تؤثر الا بالآلة الجسمانية
بل قد تؤثر بدونها وبعض خوارق العادات كالمعجزة والكرامة والسحر هذا الجنس على ما
صرحوا به فان قيل فتكون مستغنية عن المادة في الذات والفعل ولا نعني بالعقل الا هذا
قلنا العقل هو الجوهر المستغني عن المادة في ذاته وفي جميع افعاله والمحتاج الى المادة في
بعض الافعال لا يكون عقلا بل نفسا فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو النفس ويكون ايجادها
في اول المرتبة بدون الآلة وقوله لم استدارة الحركة توجب الارادة المستلزمة للتشبه
بالكامل دليل آخر على اثبات العقول تقريره ان الاجرام السماوية ليس بعض اجزائها اولى
بوضع اولى بامر عليه من الوضع من بعض بحسب طباعها لان الطباع للاجزاء المتوحدة
متحدة فلا يقتضي امورا مختلفة فلا يكون لشيء من الاوضاع واجبا للشيء بحسب طباع الكل
المتوحدة فالمستقلة عنه جائزة وحركة النقلة لا يتصور الا بالميل فالمستوف يجوز ان
يكون في طباعها ميل وما لم يكن عليها سوى الحركة المستديرة لم يكن في طباعها الا الميل المستدير ٢ما
ولا يمكن ان يكون فيها ميل مستقيم وجب ان يكون له مبدا فيها اذ امكان الميل يستلزم امكان
التحريك القسري وقد ثبت لزوم ان لا يقبل تحريكا قسريا فلا بد فيه من مبدا ميل طباعي وضع

بجوده

وهو مبدا الميل المستدير في الجسم البسيط يمتنع ان يكون فيه عائق عن ذلك الميل بحسب
الطبع لان الطبيعة البسيطة الواحدة لا يتصور كونها مقتضية لشيء ومنافية وعائقة عنه
ايضا والعائق الخارج ايضا ممتنع اذ لا عائق عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم
او مركب يمتنع وجوده في الاجرام الفلكية وذلك لان ما لا ميل فيه اصلا او فيه ميل بالاستدارة
فقط لا يعوق الحركة المستديرة ولما وجد مبدا الميل وعدم العائق فالميل موجود بالفعل فالاجرام
السماوية متحركة بالاستدارة ثم ان تلك الحركة ارادية لا لما قد بينا ان الفلك متحرك طبعا بالحركة
فلا يكون حركتها قسرية مستندة الى امر خارج عنه فهي اما ارادية او طبيعية ولا يجوز ان تكون طبيعية
لان الفلك بالحركة المستديرة يطلب وضعا ثم يتركه ويطلب وضعا ويتركه لا يتصور بدون الارادة
فان طلب شيء وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض وذلك لا يتم الا بالشعور والارادة واما
الطبيعي بلا ارادة فلا يجوز ان يكون طالبا لشيء وتاركا له وان كان في وقتين لا يقال لم لا يجوز
ان يكون المطلوب الطبيعي نفس الحركة فيكون نفس الحركة وانها مطلوبة بحركة كلا لانا نقول
الحركة لذاتها تقتضي التادي الى الغير فيكون المط بها ذلك الغير فتعين ان يكون ارادية فثبت
ان استدارة حركة الاجرام السماوية توجب ارادة المتحركة وارادة تستلزم التشبه بالكامل
غرض ٢ اي الذوات التي كمالاتها حاصلة بالفعل لان الارادة يقتضي ان يكون لها مط ممكن الحصول
لان طلب الممتنع محال اما محسوس او معقول لا سبيل الى الاول لان طلب المحسوس اما ان يكون
لجذب او الدفع وجذب الملائم شهوة ودفع المنافر غضب وهما على الفلك محال لانهما يختصان
بالجسم الذي ينفعل ويتغير عن حالة ملائمة الى حالة غير ملائمة وبالعكس والاجرام السماوية لا تخرق
ولا تلتئم ولا تتكون ولا تفسد ولا تنمو ولا تذبل ولا تتخلخل ولا تتكاثف ولا تستحيل وبالجملة لا
تتغير عما لها الى اخرى الا في اوضاعها التي لا تتصور كون بعضها ملائما وبعضها غير ملائم فتعين
الثاني وهو ان يكون المط معقولا فالطالب اما ان يريد نيل ذاته او نيل صفاته او نيل شبه
احدهما والاولان لا يكن لم يتعلق بالمط وعلى التقدير الاول والثاني يلزم انقطاع الحركة لان
الذات او الصفة اما ان ينال له بالجملة فيلزم انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل ولما ان لا ينال
اصلا فلا يحصل اليأس عن حصول ما هو لغاية ويلزم انقطاع الحركة لكن انقطاع الحركة محال لما
عرفت ان الزمان الذي يمتنع عليه العدم مطلقا اي سابقا على وجوده او طاريا عليه والى هذا اشار
بقوله او طلب الحاصل فعلا وقوة يوجب الانقطاع وهو غير ممكن ح اي طلب غير الممكن ح ولا

بالحصول بالفعل بما يناله بجملته وبالحاصل بالقوة لا يناله اصلا سماه حاصلا بالقوة لكونه ممكن
الحصول بشق الثالث وهو ان يكون الطلب لنيل المطلق شبيه بالمطلق ولا يجوز ان يكون شبيها
مستقرا او الا يلزم الانقطاع او طلب الحاصل بل لشبيه غير مستقر اي يشبه بعد شبيه بحيث ينقضي
شبيه ويحصل آخر ويجب ان يحفظ ذلك بتعاقب الافراد ولا الى نهاية والا يلزم الانقطاع فثبت
ان المطلوب حصول شباهات غير متناهية يحصل بالتدريج في اوقات غير متناهية لئلا يلزم الانقطاع او كون
المطلوب موجودا متصفا بالفعل بصفات كمال غير متناهية بحركة الفلك فيستخرج بحركته الاوضاع
الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له بكل وضع شبيه بالمطلوب الذي هو بالفعل من كل الوجوه ولم
يزل يزول وضع ويحصل آخر فيزول الشبه ويحصل آخر ويحفظ كل منها بتعاقب الافراد ولا يجوز ان
يكون ذلك هو الواجب والا لم يختلف الحركات فتعين ان يكون عقلا وحيث يلزم ذلك تعدد العقول
وبهذه الحجة تمسكوا لزم قدمه على دوام ما [illegible] الانقطاع اي هذا الدليل موقوف على دوام الحركة
التي لو جاز انقطاعها حيث يشاهد دوامها وانه موقوف على حصر الغايات في الطلب فيما ذكروه لجواز
ان يكون طلب المحسوس لا يكون الا للجذب او للدفع او لا يجوز ان يكون لموافقة او تشبه ثم
رد حيز ذلك مع المنازعة في امتناع طلب الحاصل اي لا نسلم ان طلب الحاصل محال وانه لا يلزم ان طبائع
الاجزاء المفروضة للفلك لا تقتضي امورا مختلفة فان بعض الاجزاء يقتضي ان يكون موجب القطبين
وبعضها يقتضي ان يكون موجب المنطقة اذ لو لم يستند ذلك الى طبائعها لكان ذلك ترجيحا بلا مرجح
وربما يقال عن ان ذلك للامر يعود الى [illegible] بان نسبة الفاعل الى الكل على السواء
وعلى هذا الاصل بني كثير من قواعدهم قلنا لا نسلم فلا نسلم ان عدم وجوب الوضع لطبائع الاجزاء لجوازه
للفلك يستلزم جواز انفكاكه عنها لجواز ان يلحق جرم الفلك صورة نوعية مقتضية لوضع معين لا
تفارقه اصلا فان قلت لا يتوجه ذلك في صحة ما ادعيناه لان الاجزاء بالنظر الى طبائعها لا يكون
مقتضية لذلك الوضع فيجوز عليها الانتقال عنه قلت فيكون تلك الصورة المذكورة امرا حادثا
خارجا عن طبائع الاجزاء فيبطل بناء على هذا الاحتمال حصر العائق الخارجي فيما ذكرتم في دليل
المستقيم والمركب ومنع ما قيل من ان عدم وجوب الوضع لطبائع الاجزاء يستلزم جواز
زوال الوضع وذلك لا يستلزم جواز الحركة عليها اذ الحركة زوال [illegible] المقتضي للوضع
اليه لان استلزامه جواز الحركة عليها بالنظر الى طبائعها لا يستلزم جوازه اذ لو لم يجز الحركة عليها
بالنظر الى طبائعها لكانت ممتنعة بالنظر اليها وامتناع حركتها بالنظر الى طبائعها عبارة عن

اقتضاء

اقتضاء طبائعها لعدم حركتها اعني سكونها واقتضاء وجوب الوضع لطبائع الاجزاء فلو لم يجز الحركة
عليها لزم ان يجب الوضع بالنظر الى طبائعها وايضا فان النصف من الفلك فوق الافق
والنصف الآخر منه تحته فلو فرضنا ان ما سوى الفلك من العناصر والمركبات بجملتها لا يتغير اصلا
فلا شك ان النصف الفوقاني من الفلك لا يقتضي طبيعة الفوقانية فيه ولا يأبى عن التحتية وكذا
النصف التحتاني منه لا يقتضي طبيعة التحتية ولا يأبى عن الفوقية والا لزم اختلاف مقتضيات طبيعة
واحدة بسيطة فبالنظر الى طبيعتها يجوز ان يصير الفوقاني تحتانيا والتحتاني فوقانيا وما ذلك
الا بجواز الحركة عليها اذ الفرض ان ما سوى الفلك لا يخرج عن حالة الى اخرى ولو سلم فلا نم
ان الفلكيات لا تقبل الحركة المستقيمة فيبطل ما يبتنى عليه من امتناع الخارق كما يجيء ومن امتناع
الكون والفساد والالتئام والتخلخل والتكاثف وغير ذلك مما ذكرتم في الدليل ولو سلم فلا نم انه لا يقبل
الحركة القسرية لانه لا يحدث مبدأ ميل طبيعي ولو سلم فلا نم ان العائق عن الحركة المستديرة يمكن ان
لا يكون ميلا مستقيما او مركبا لجواز ان يكون العائق ذا ميل مستدير ولا في القوة تخالف
طبائع الجهة ولو سلم فلا نم انه لا يوجد مبدأ الميل مع [illegible] لزوم وجود الميل بالفعل لجواز ان
يتخلف عن وجود الميل لمبدأ الاشياء شرطا كعدم العائق الملائم مثلا ولو سلم فلا نم ان الحركة تستدعي
ميل ذات المطلوب وصفته لحصول [illegible] ولا منقطع لانقطاع الطلب لم لا يجوز ان يدوم الطلب
ويكون المطلوب وضعا امرا غير قار يحفظ نوعه بتعاقب الافراد كما ذكرتم في الشبه ولو سلم فلا نم
ان ذلك المطلوب المتشبه به ليس هو الواجب قولكم والا لم يختلف الحركات في الجهات قلنا لم لا يجوز ان
يكون ذلك الاختلاف لاختلاف القوابل في النوع او لاختلاف الكمال المتشبه به في الحركة
بحسب الاعتبار ولو سلم فلا نم ان المطلوب الموصوف بصفات كمال غير متناهية هو العقل وانما يلزم
ذلك لو كان الاتصاف بها على الاجتماع دون التعاقب وقولهم لا علة من الفلك انفس دون الا
لا يمكن ان يمتنع لو عقل الاقوى بالاضعف دليل آخر على اثبات العقل تقريره ان الجسم لا بد له
من مرجح وموجد لا يجوز ان يكون جسما والا لكان [illegible] ان
الافلاك والعناصر يكون بعضها علة لبعض لا سبيل الى الاول لان الحاوي اذ كان علة لوجود
المحوي فلا بد ان يتقدم بوجوده ووجوبه على وجود المحوي ووجوبه فكان ذا وجوبه وجوده لكان الحاوي
في مرتبة الممكن المحوي في تلك المرتبة وجوب ضرورة [illegible] بالذات عن وجوده هو علة الحاوي
بل الامكان لانه لا بد [illegible] ان عدم الخلاء [illegible] داخل الحاوي مع وجود المحوي [illegible]

لا يمكن الانفكاك احدهما عن الآخر في نفس الامر ضرورة انه اذا انتفى الخلاء في داخله كان
مملوا بالمحوي واذا وجد المحوي في داخله انتفى الخلاء في داخله بل هما متلازمان في التصور ايضا
ضرورة انه اذا تصور عدم الخلاء في داخله فقد تصور وجود المحوي فيه وبالعكس بل ربما يقال ان
عدم الخلاء في داخله عين وجود المحوي فيه لشدة تقارن مفهوميهما وتقاربهما كالاتحاد ومثل
هذين المتلازمين لا يمكن ان يوجد احدهما الا ان احتمالهما في ذلك يوجب جواز الانفكاك
بينهما فاذا كان احدهما ممكنا غير واجب في مرتبة كان الآخر ايضا ممكنا غير واجب فيها مرتبة
فعدم الخلاء يكون ممكنا في مرتبة وجود الحاوي كما ان وجود المحوي كذلك فعند ذلك فرض ان
الخلاء ممتنع لذاته يكون عدمه واجبا لذاته فلا يكون في مرتبة ممكنا اصلا لان ما بالذات
لا يتخلف ولا يختلف وكذا الخلف المذكور اعني امكان الخلاء لازم اذا فرض ان المعلول
الصورة الجسمية للجسم الحاوي لانه بجوهره المتقدم في الاقطار الثلثة المتقدمة بمكان الجسم
المحوي بحيث اذا انتفى الخلاء في داخله كان مملوا بالمحوي البتة واذا كان وجد المحوي في
داخله انتفى الخلاء في داخله البتة فاذا اعتبر وجود تلك الصورة في مرتبة امكن المحوي في المحوي
تلك المرتبة وجوبا الى آخر ما مر من البرهان وكذا اذا فرض ان العلة هي الهيولى الحاوي
لانها متاخرة عن الصورة لما تقرر عندهم من ان الصورة شريكة العلة للهيولى فاذا اعتبر
وجود الصورة الجسمية في مرتبة امكن المحوي في تلك المرتبة وجوب لتاخره بالذات عنها
بمرتبتين وبمثل ذلك يتبين ان الصورة النوعية للجسم الحاوي ونفسه والاعراض القائمة به
لا يمكن ان يكون شيء منها علة موجبة للمحوي وكذا لا سبيل الى ان ذلك الحاوي اشرف
من المحوي لكونه ابعد عاما من شيء فان تعدد وتغيره القوي واعظم منه كالشمس الكوكب
الصورة والمقدار مثلا هو مثلا مع زيادة والوهم لا يذهب الى تعليل الاشرف والاقوى في
الاعظم بالاخس والاضعف والاصغر ومثل ذلك يتبين انه لا يمكن ان يكون شيء مما يتعلق
بالمحوي من الصور والاعراض وغيرها علة للحاوي فاستبان ان موجد الجسم لا يجوز ان
يكون جسما ولا جسمانيا فهو امر مفارق ذاتا وفعلا وهو اما الواجب او العقل والاول
مع ظهور فيتبين انه وهو المطلوب وقوله لمنع الامتناع الذاتي اشارة الى الجواب عن الدليل
المذكور تقريره انا لا نسلم ان الخلاء ممتنع لذاته لانه لو كان ممتنعا لذاته لكان عدمه واجبا لذاته
لكن وجوب عدمه لذاته بالذات ينافي وجوب ما يلازمه بالغير اعني وجود المحوي فان التلازم

لو وجب احدهما بالذات والآخر بالغير لا يمكن ارتفاع الواجب بالغير وامتنع ارتفاع الآخر
بالذات ومن البين ان الشيئين اذا لم يمكن ارتفاع احدهما وامكن ارتفاع الآخر امكن
الانفكاك بينهما فلا تلازم كما اذا تحقق الانفكاك لكن احد المتنافيين اعني وجوب المحوي
بالغير لكونه ممكن واقع في نفس الامر فانه في الآخر اعني وجوب عدم الخلاء بالذات ليس
بواقع في نفس الامر فثبت ان الخلاء ليس ممتنع بالذات وانما اقمنا دليلا على المنع حتى
صار معارضة في المقدمة اعني امتناع الخلاء بالذات لانا قد برهنا عليها فيما سبق قبل
ان اردتم بقولكم وجوب عدم الخلاء لذاته ينافي كون ما يلازمه اعني وجود المحوي واجبا بغيره
انه ينافي كونه واجبا بغيره الذي هو الحاوي فمسلم لان وجوب المحوي بالحاوي يستلزم ان لا يكون
عدم الخلاء واجبا في مرتبة وجود الحاوي ووجوبه كما مر لكن قولكم وجود المحوي بالغير واقع
في نفس الامر ممنوع فانا قد برهنا على ان الحاوي لا يكون علة للمحوي وان اردتم انه ينافي
كونه واجبا بغيره مطلقا فلا نسلم المنافاة بينهما فان وجوب المحوي بعلة اخرى غير الحاوي
لا يستلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا في مرتبة وجود تلك العلة ووجوبها بل يستلزم
ان يكون وجود المحوي ممكنا في تلك المرتبة ولا يلزم من امكانه في تلك المرتبة امكان عدم
الخلاء فيها لان ارتفاع وجود المحوي في تلك المرتبة لا يستلزم الخلاء حتى يلزم من امكانه امكان ارتفاع
امكان الخلاء فيجوز ان لا يكون عدم الخلاء واجبا بل ممكنا او لا يرى انا اذا فرضنا ارتفاع
المحوي مع الحاوي معا لم يكن هناك خلاء وهو ممتنع اعني وجود مكان مع خلوه عما يشغله انما اذا
فرض حاو ليس في داخله محوي كان المكان الذي هو السطح الباطن او البعد الموجود او الموهوم
في داخله خاليا عما يشغله وهو الذي دل البرهان على امتناعه واما الخلاء بمعنى العدم
المحض اذا لم يكن محصورا في الشيء فليس بممتنع كما لا يخفى فظهر ان امكان الخلاء ليس لازما
لوجوب المحوي بغير الحاوي فلا يكون امتناع الخلاء بالذات منافيا لوجوب المحوي بغير الحاوي
فجاز ان يكون المحوي معلولا لعلة اخرى غير الحاوي وقولكم المتلازمان لا يتخالفان في الوجوب
بالذات ممنوع قولكم في بيانه اذا لم يمكن ارتفاع احد الشيئين وامكن ارتفاع الآخر امكن
الانفكاك بينهما قلنا امكان ارتفاع الآخر انما هو بالنظر الى ذاته وهو لا يقتضي جواز
الانفكاك لجواز ان يكون الاول مقتضيا لوجود ذلك الآخر كامتناع الانفكاك
بين ذات الواجب تعالى ومعلوله الاول الا يرى ان امكان ارتفاعه بالنظر الى ذاته لا

لا يقتضي جواز الانفكاك عن الواجب وانما كان يقتضيه ان لو امكن ارتفاعه نظرا الى ذاته او وجب
وليس كذلك ضرورة ان وجوب المعلول مترتب على وجوب العلة وتحقيقه ان الملزوم يجامعه
امكان ارتفاع اللازم عن الملزوم وانفكاكه عنه لا امكان ارتفاع اللازم في نفسه فان هذا الامكان
لا يستلزم الامكان الاول لان حصول اللازم في نفسه معناه حصوله مع الملزوم معناه الاخر
فكذلك ارتفاع الحصول الاول بخلاف ارتفاع الحصول الثاني اذ يجوز ان يكون احد الارتفاعين
ممكنا والاخر مستحيلا بل لانا نقول الملازمة بين وجود المحوي وعدم الخلاء وسند المنع ما صورناه في الشق
المذكور اعني فرض ارتفاع المحوي والحاوي معا فان احد المتلازمين اعني عدم الخلاء يتحقق مع
ارتفاع اللازم الاخر اعني وجود المحوي بهذا وقد كان [illegible] من اصل الاستدلال لانا نمنع الملازمة
بين عدم الخلاء في داخل الحاوي بعد اعتبار وجوده وبين وجود المحوي فيه وانما بعد ذلك الا بـ
فان الحاوي ليس علة لمطلق المحوي بل للمحوي المعين فان المحوي المعين وان استلزم عدم الخلاء الا
ان عدم الخلاء لا يستلزم المحوي المعين فلا يتحقق التلازم بينهما وليس مسلما الملازمة بينهما فلا نسلم ان
المتلازمين يجب ان يتساويا في مرتبة الوجوب كما قد جاء انا انه يجوز ان يكون احد المتلازمين
واجبا بالذات والاخر واجبا بالغير ولا شك ان الواجب بالغير لا يكون واجبا في مرتبة وجود
ذلك الغير بل يجب ان يكون بحيث اذا وجب وجود احدهما في زمان وجب وجود الاخر في
ذلك الزمان البتة وان كان متأخرا عنه في الرتبة واما ان وجب احدهما في مرتبة وجب الاخر
في تلك المرتبة فذلك غير واجب فيه [illegible] هذه المقدمة مستدركة في البرهان اذ يمكن ان يقال لو كان
الحاوي علة المحوي [illegible] عليه بالوجوب فيه وجب الحاوي ولم يجب وجود المحوي بعد لكن المحوي
هو الذي يملأ مقعر الحاوي فاذا لم يجب وجود المحوي لم يجب ملأ مقعر الحاوي واذا لم يجب ملاء
مقعره لم يجب عدم الخلاء بالضرورة وللقائل ان يقول انه ان اراد بقوله فقد وجب الحاوي ولم يجب
وجود المحوي بعد انه لم يجب في ذلك الزمان وجود المحوي فذلك ممنوع وان اراد انه لم يجب في تلك
المرتبة وجود المحوي فذلك مسلم لكنه لا يجديه لانه لا يترتب عليه عدم وجوب عدم الخلاء لما عرفت
آنفا من ان المتلازمين لا يجب تساويهما في مرتبة الوجوب سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان الهيولى متقدمة
عن الصورة قولكم هي شريكة لعلة الهيولى [illegible] فيتوقف على تشخصها وهي التي يمكن ان يعتبر
وجودها في مرتبة سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان الحاوي اقوى وانفع من المحوي لانه ربما كان المحوي
اكثر ثخانة بحيث يزيد على الحاوي بحسب المساحة فيكون انفع منه جدا وان كان الحاوي اطول

منه نظرا

منه نظرا على ان استبعادات الوهم لا عبرة لها في المقامات البرهانية دليل اخر على اثبات
العقول تقريره ان موجد الجسم لا يكون مقارنا للمادة لان تأثير المقارن لا يكون الا
بما له وضع بالنسبة اليه على ما سبق من انه يشترط في صدق التأثير على المقارن الوضع
والجسم قبل الايجاد لا وجود له ولا لجزئه فضلا عن ان يكون له وضع بالنسبة الى الموجد
فموجد الجسم لا يكون الا امرا مفارقا في ذاته وفعله فهو اما الواجب او العقل لا سبيل
الى الاول فتعين الثاني وهو المطلوب فان قيل علة المركب لا يجب ان يكون علة لاجزائه
معا بل يجب ان يكون علة للجزء الاخير واجتماعه مع الاخر كما صرح الشيخ في الاشارات
فيجوز ان يكون مادة الجسم موجودة قبله مع صورة جسمية ويكون لها وضع بالنسبة
الى الموجد المقارن فيوجد هو في تلك المادة صورة جسمية اخرى يكون جزءا اخيرا
للجسم الذي هو اثر ذلك الموجد ولا شك انه اذا كان لشيء مادة موجودة كان وضع
مادته بالقياس الى المؤثر مصححا لايجاده ذلك الشيء في تلك المادة ولا نسلم ان لا
يؤثر ذو وضع في ذي وضع اصلا اذ لا وضع له قبل وجوده وهو باطل قطعا قلنا
الكلام ههنا في العلة التامة المستقلة بالتأثير على معنى انها لا يشاركها في التأثير علة
غيرها ولا شك ان فاعل المركب بهذا المعنى يجب ان يكون فاعلا للكل واحد من جزئيه
والا لكان لجزئه الاخر مشاركا له في الكل في المركب من الاجزاء الممكنة فلا يكون مستقلا فاعل ح
بالتأثير والجواب ان اشتراط الوضع في تأثير المقارن لم يثبت وقد تكلمنا عليه وايضا بعض
افعال النفس لا يتوقف على الالات الجسمانية فلا يشترط الوضع في تلك الافعال لم لا يجوز
ان يكون ايجادها للجسم من هذا القبيل دليل اخر تقريره ان علة اول الاجسام يجب ان
يكون عقلا والا لكان اما واجبا فيلزم صدور الكثرة عنه واما غيره فيلزم تقدم الشيء على
نفسه اما اذا كان جسما او عرضا قائما به فظاهر فقط واما اذا كان نفسا فلان فعلها
مشروط بالجسم فذلك الجسم اما الجسم الاول فيتقدم على نفسه بمرتبتين واما الثاني و
الثالث فيتقدم بمراتب واما اذا كان مادة او صورة فلان كلا منهما لا يمكن ان يوجد
الا مع الاخرى فيجب ان يوجد الاخرى حتى يكون موجدا للجسم الاول اذ لو لم يوجد الاخرى
واوجد الجسم الاخر لم يكن ذلك الجسم الاخر الذي هو اثره اول الاجسام لتأخره عن الجسم
الذي احدهما جزء منه وقد تقرر عندهم ان ليس احدهما علة للاخرى والجواب بعد التوقف

كما مر من الاجوبة على الوجوه الاخيرة غاية الظهور واما النفس فهو كمال اول لجسم
طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة قد عرفت ان الجوهر المفارق عن المادة في ذاته دون فعله
يسمى نفسا وقد يطلقون لفظ النفس على ما ليس بمجرد بل مادي كالنفس النباتية التي هي
مبدا الافاعيل من التغذية والتنمية والتوليد والنفس الحيوانية التي هي مبدا الحس
والحركة الارادية ويجعل النفس الارضية اسما لها وللنفس الناطقة الانسانية فيعرفون
بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة فالمراد بالكمال ما يكمل به النوع في ذاته و
يسمى كمالا اولا كهيئة الشخص للسيف للحديد او في صفاته ويسمى كمالا ثانيا كسائر ما يتبع النوع من
العوارض مثل القطع للسيف وقوله اول يخرج عنه الكمالات الثانية المتاخرة عن تحصل النوع
في نفسه كتوابع الكمال الاول المتحصل للنوع من العلم والقدرة وغيرهما من الصفات
المتفرعة على تحصل الانواع في ذواتها وقوله لجسم يخرج عنه الكمالات الاول للمجردات و
قوله طبيعي يخرج صور الاجسام الصناعية كهيئة السيف والسرير والكرسي وغيرها وقوله
آلي يخرج صور العناصر والمعدنيات اذ لا يصدر عنها افعالها بتوسط الآلات وقوله ذي
حيوة بالقوة واراد به ما يمكن ان يصدر عنه ما يصدر عن الاحياء ولا يكون ذلك الصدور
عنه دائما بل قد يكون بالقوة لا ما يتبادر من ظاهر العبارة اعني ما يكون له حيوة بالقوة اذ يخرج
ح عن التعريف النفوس الحيوانية والانسانية ويخرج النفس السماوية على راي من يقول
ان النفس انما هي للفلك الكلي دون ما فيه من الافلاك الجزئية بمنزلة الآلات لم يكون في
جسما آليا لان ما يصدر عنه من التعقلات والحركات الارادية التي هي من افاعيل الحيوة
دائما بالفعل لا كافاعيل النبات والحيوان من التغذية والتنمية والتوليد والادراك
والحركة الارادية والنطق اعني تعقل الكليات فانها ليست دائمة بل قد يكون بالقوة
واما على راي من يقول ان لكل كرة نفسا وانها ليست من الاجسام الآلية فلا حاجة فلك ٦
الى هذا القيد والقدماء يذكرون واعترض عليه بانه ان اريد بما يصدر عن الاحياء
ما يترتب من الافعال على الحيوة فلا يندرج فيها التغذية والتنمية والتوليد ولا يدخل
في التعريف النفوس النباتية وان اريد به الافعال الصادرة عن الاحياء سواء توقفت
على الحيوة او لا فان اريد جميعها خرج عنه النفوس النباتية والنفوس الحيوانية وان اريد
بعضها فيدخل فيه صور البسائط والمعدنيات اذ يصدر عنها بعض ما يصدر عن الاحياء

واجيب عنه

واجيب عنه بان المراد بالبعض صور المعدنيات والبسائط خارجة عن التعريف
بقيد الآلي فانها تفعل افعالها بدون آلة يتوسط بينها وبين آثارها فان قيل
فعلى ما ذكرتم من ان قيد ذي حيوة بالقوة لاخراج النفس السماوية تكون قولنا كمال
اول لجسم طبيعي آلي معنى مشتركا بين الارضية والسماوية فلا يمكن تعريفهما به وقد صرحوا
بان اطلاق النفس عليهما بحسب اشتراك اللفظ اذ الاول باعتبار افعال مختلفة
والثانية باعتبار فعل مستمر على نهج واحد وانه لا يمكن لهما رسم واحد اذ لو اقتصر على
مبدئية فعل ما دخلت صور البسائط والعنصريات وان اشترط القصد والارادة
خرجت النفس النباتية وان اعتبر اختلاف الافعال خرجت الفلكية قلت مبنى هذا
التصريح على المذهب الصحيح وهو ان لكل فلك نفسا وليس للنفوس السماوية اختلاف
افعال ولا آلات لكن الشيخ ذكر في الشفاء ان النفس اسم لمبدء صدور افاعيل ليست على
وتيرة واحدة عادمة للارادة والاختيار اذ معنى مشترك لها صالح لتعريفها به على الآخر
لان النفس السماوية افاعيلها ليس على نهج واحد عادم للارادة بل انها مختلفة وبحكم الآلة
على راي ومن نهج واحد مع الارادة على الصحيح وان اريد ان يعرف كل واحد من
النفس النباتية والحيوانية والانسانية والفلكية على حدة قيل النفس النباتية كمال
اول لجسم طبيعي يتغذى وينمو فقط اي لا يحس ولا يتحرك بالارادة والنفس الحيوانية
كمال اول لجسم طبيعي يحس ويتحرك بالارادة فقط اي لا يدرك الكليات والنفس
الانسانية كمال اول لجسم طبيعي يعقل الكليات ويستنبط بالراي والنفس الفلكية
كمال اول لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة دائمين واعلم ان ما ذكر من تعريف النفس
عموما او خصوصا ليس تعريفا لها من حيث ماهيتها وجوهرها بل من حيث اضافتها الى
الجسم الذي هي نفس له اذ لفظ النفس انما يطلق عليها من جهة تلك الاضافة فوجب
ان يؤخذ الجسم في تعريفها كما يؤخذ البناء في تعريف الباني من حيث انه بان وان لم يؤخذ
البدن في حده من حيث انه انسان ولما كان الغرض الاهم من مباحث النفس معرفة النفس
الانسانية اذ هي مرقاة الى اهم المهمات اعني معرفة الصانع تعالى وصفاته العلى
ولذلك اشتهر فيما بين طلاب العلم من عرف نفسه فقد عرف ربه شرع بعد تعريف
النفس مطلقا في بيان احوال النفس الانسانية من انها مغايرة للمزاج والبدن و

مرقاة مم
على التقدير

ارتقاء الى العروج
وقدم تبعيض الشيخ
بها

واجزائه وانها جوهر مجرد متحدا بالهيئة في الافراد والا شايئة حادثة لا يفنى بفناء البدن و
لا يشتغل في الابدان وله تفعل بالذات وتحس بالالات وتشارك النبات في
قوى التغذية والتنمية والتوليد وسائر الحيوان في قوى الادراك الظاهرة والباطنة و
استدل على تغاير النفس للمزاج وهذا لما توهم بعض الناس من ان النفس بمعنى المزاج
الذى يتحقق بتلاشى البدن بوجوه الاول ان النفس الناطقة شرط في حصول المزاج
لان المزاج واقع بين اجزاء متضادة متنازعة الى الانفكاك انما تجبرها على الاجتماع والتأليف
النفس فيكون حصول المزاج موقوفا على الالتيام والتأليف الموقوف على النفس فلو
لم تكن النفس مغايرة للمزاج لزم الدور والى هذا اشار بقوله وهى مغايرة له لما هى شرط
فيه لاستحالة الدور قيل ان المركبات تستعد لقبول الكمال الاول من مبدائها
بحسب امزجتها المختلفة فيلزم ان تكون الامزجة شرطا في حصول الكمال الاول فلو
كانت النفس التى هى الكمال الاول شرطا في حصول المزاج يلزم الدور واجيب
بان نفس الابوين بتوسط جمع اجزاء غذائية ثم تغيرها اخلاطا وتفرز من الاخلاط
مادة المنى وتجعلها مستعدة لقبول قوة تعد المادة لصيرورتها انسانا وتغير المادة بجذب
القوة منيا وتكون تلك القوة صورة حافظة لمزاج المنى فقط كالصورة المعدنية ثم ان
المنى لما وقع في الرحم تتزايد كمالاته بما تكسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان يستعد
لقبول نفس يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب غذاء وتضيفه الى
تلك المادة فينمو ويتكامل البدن الى ان يستعد لقبول نفس يصدر عنها مع ما تقدم الافعال
الحيوانية ثم يتكامل الى ان يستعد لقبول نفس ناطقة يصدر عنها جميع ما تقدم مع النطق
وتدبر البدن الى ان يكمل الاجل فقد انكشف بما ذكر ان المزاج الواقع من اجزاء
المنى اولا يتوقف على نفس الابوين ويتوقف عليه الصورة الكمالية الحافظة لتركيب و
المزاج الحاصل له في الرحم باستعدادات يكتسبها هناك يتوقف على تلك الصورة
ويتوقف عليها الصورة التى هى مبدأ للافعال النباتية وان المزاج الحاصل له بالتغذية
والتنمية يتوقف على هذه الصورة التى هى نفس نباتية للمولود ويتوقف عليه الصورة
الفاعلية للافعال الحيوانية وان المزاج الحاصل له بتكامل التغذية والتنمية يتوقف على
هذه الصورة التى هى نفس حيوانية للمولود ويتوقف عليه تعلق النفس الناطقة التى

الى مدبرة

هى مدبرة للمولود بايراد الغذاء وحفظ المزاج الى حصول الاجل فيكون كل مزاج موقوفا
على نفس ليست هى موقوفة على ذلك المزاج بل على مزاج آخر سابق عليه فلا يلزم الدور
وقوله ان من زعم ان النفس بمعنى المزاج لا يتم الا ان كل مزاج نفس بل يزول
ان حدث الامزجة ما يمنع حدوث الكمالات والقرب من الاعتدال الى الى يسير مبدأ
للآثار فيشير هذا اثم الى النفس يحتمها امرا آخر وراء المزاج وليس هو الا المزاج
وحصوله يتوقف على مزاج آخر سابق عليه وهو يجبر الاضداد المتنازعة الى الانفكاك
على الاجتماع والتأليف الى حصوله في المزاج الذى هو النفس وليس ذلك المزاج
السابق نفسا حتى يلزم توقف النفس على النفس على ان ذلك ايضا جائز في بادى الامر
انما يلزم توقف كل نفس على نفس اخرى سابقة عليها تعد المادة لفيضان اللاحقة
عليها ولا محذور في ذلك الثانى ان النفس والمزاج قد يتمانعان في الاقتضاء فان
كثيرا ما تريد النفس الحركة الى جهة والمزاج يابى عنها بان يقتضى السكون كالماشى على الاثقال
او يقتضى الحركة الى جهة اخرى كالصاعد الى موضع عال والتمانع في الاقتضاء يدل
على مغايرة المقتضيين والى هذا اشار بقوله ولمانعة في الاقتضاء واعترض عليه بان
المانع للنفس في الحركة او في جهتها هو اجزاء البدن فانها لثقلها تميل الى السفل
فتمانع النفس في الحركة على وجه الارض وفي الصعود الى موضع عال واما المزاج فانه
من جنس الحرارة والبرودة فلا ممانعة له في شئ منهما الثالث ان النفس تبقى مع
بطلان المزاج فان زيدا مثلا له مزاج عند طفوليته لا يبقى ذلك المزاج عند بلوغه اسن
سن الشباب ولا شك انه بعينه في الثانى والى هذا اشار بقوله ولبطلانه بعينها
مع ثبوت الانا وقد يستدل بوجه آخر وهو انه لو كان مبدأ الادراك اعنى النفس
هو المزاج لم يحصل ادراك بالملمس لان المزاج كيفية ملموسة فالمدرك له ان كانت
كيفية ملموسة شبيهة به لم ينفعل عنها فلا يدركها وان كانت كيفية متضادة له لانعدم
بها فكيف يدركها ولما بين مغايرة النفس للمزاج اراد ان يبين مغايرتها للبدن و
اجزائه وقواه فقال وهى مغايرة لما يتبع الغفلة عنه يعنى ان الانسان لا يغفل
عن ذاته اى لا يخلو عن الشعور بها حتى في حالة النوم وينبه على ذلك
بان الانسان اذا كان له فطنة صحيحة وراجع نفسه في هذه الحالة لم يشك في انه مدرك

لذاته ثبت ايا ما ذكرنا اذ التعطل حواسه الظاهرة والباطنة بالسكر لا يعزب ذاته
عن ذاته ولا يجزم من تعقل التام لذاته السكران ذاته حالة النوم والسكر انه يبقى
ذلك التعقل على ذاته عند زوال العارض وتتعقل عن جزئه واعضائه الظاهرة و
الباطنة والقوى والحواس يظهر ذلك بان يتوهم الانسان انه خلق اول خلقه صحيح
العقل والمزاج على هيئة لا يبصر شيئا من اجزائه ولا يتلامس اعضاؤه معلقا في هواء
طلق لا فوقه ولا بروده فانه في هذه الحالة يعقل من اجزاء البدن لانها لا تدرك الا
بالحواس ومن بواطنه لانها لا تدرك الا بالتشريح فيكون غافلا عن البدن ايضا و
عن القوى والحواس باسرها مع كونه مدركا لذاته واثقا بها فلا يكون ذاته شيئا مما
ذكر وذلك بان ذات الانسان عند ما هي الاجزاء الاصلية الجسمانية التي هي جزء البدن
ولا نسلم انه يغفل عنها بل انما يغفل عن الاجزاء الفضلية وعن الاعراض والقوى
ينها اقول فيه نظر لانه لو كان لا يغفل عن اجزائه الاصلية لكان عالما بها مادامها
لا تعقل يجب ان يعلم بحقيقتها بل يعلم بما زيد على ما عدا ما اشير الاعضاء وغيرها
واكثر الناس يجهلون كذلك مع انهم يعلمون انفسهم بوجه يمتاز عما عداها ومغايرة لما
يقع المشاركة به يريد ان يبين مغايرة النفس للجسمية المتقررة في الجهات المشتركة
فيها بين الاجسام ونفس كل احد لا يشارك فيها غيره اقول فيه نظر لانه ان اراد
بالجسمية طبيعتها الكلية حتى يكون معنى الكلام ان نفس كل احد ليست طبيعة جسمية كلية
فذلك مما لا يشتبه على احد لا دخل في تكلف تحصيل مسئلة وبرهان وان اراد الجسم المخصوص
فذلك هو البدن بعينه وليس مما وقع الشركة فيه ومغايرته مما وقع التبدل فيه يريد
ان يبين مغايرتها لجميع ما ذكر اعني المزاج والبدن واجزاءه وقواه والجسمية بدليل يعم
الجميع بانها متبدلة اما المزاج فانه قد يصير احر مما كان وابرد منه وايضا ارطب واليبس
واما البدن واعضاؤه والجسمية فانها تنمو وتذبل وقواه ايضا تزيد وتنقص مع ان
النفس باقية بحالها من اول العمر الى آخره فلا يحكم به البتة وغير المتبدل غير المتبدل
واعترض بان التبدل انما هو في الاجزاء الفضلية واعراضها دون الاجزاء الاصلية التي
هي النفس اقول وايضا منقوض بالحيوان والنبات فان ذات الوحش المخصوص
ليس الا هذا الهيكل المحسوس منه وهو دائما في التبدل بالتحلل والاغتذاء بل بالنشو

والنماء مع انا نعلم بديهة ان ذاته باقية مادام حيوانه ولعل السر في ذلك ان ذاته
عبارة عن بعض ما تشخص به من الهيكل مع تشخصاته يجوز العقل تبدلها وذلك
البعض مع تلك التشخصات لا يتبدل ولا يتغير في مدة حيوته الا بعوارض لا مدخل لها
في تشخصها كالاجزاء الاصلية التي هي بدن الانسان فانها لا يتبدل من اول العمر
الى آخره الا بعوارض لا مدخل لها في تشخصه وانها جوهر مجرد يعني ان النفس انما هي
مجردة لا بالذات ولا بالتبع فان قيل لما تبين ان النفس مغايرة للبدن واجزائه
فقد تبين انها ليست بجسم والا لكانت عين البدن او جزءا منه ضرورة انها ليست
جسما منفصلا عن البدن خارجا عنه ولما تبين انها ليست المزاج ولا القوى والحواس
تبين انها ليست جسمانية ايضا فقد علم مما سبق كونها مجردة بالمعنى الذي ذكره فيجب
ان يذكر ما يذهب اليه الوهم الى انها جسم مجاور للبدن او انها عرض حال فيه غير الاعراض
المذكورة المجرد عارضها يعني ان عارض النفس الناطقة اي الصورة العقلية المنطبعة
فيها مجردة فيجب ان يكون النفس الناطقة التي هي موضوعها ايضا مجردة بيان الاول
ان الصورة العقلية قد تكون مشتركة بين كثيرين كالكليات التي نتصورها وكل ما هو
مشترك بين كثيرين يكون مجردا الا انه لو لم يكن مجردا لكان مخصوصا بعوارض مادية
من مقدار معين واين معين وكيف معين ووضع معين وغير ذلك فلا يكون مطابقا لما
ليس له ذلك فلا يكون مشتركا بين كثيرين وبيان الثاني ان اختصاص الحال بالمقدار
المعين والاين المعين والوضع المعين يوجب اختصاص المحل به واعترض عليه
بانا لا نسلم ان العلم بارتسام صورة المعلوم في العالم لجواز ان يكون العلم بانكشاف
الاشياء على النفس من دون ارتسام صورة فيها بل بمجرد الكون فلعل النفس
هنالك كالمدرك مما اختص من الجزئيات في الآلات بل يجوز ان يكون العلم بمجرد انكشاف
من غير ان يرتسم صورة شيء في شيء اصلا سلمناه لكن جاز ان لا يكون تلك الصورة
مساوية للمعلوم في تمام الماهية بل يجوز ان تكون شبح الوحش مجردة لا يكون هذه الصورة
مجردة بل المجرد ماله هذه الصورة وليس يلزم من اتصاف هذه الصورة بالعوارض المادية
ان لا يكون ذو الصورة مجردا فيه سلمناه لكن لا نسلم ان اتصاف النفس الناطقة بهذه
العوارض يقتضي اتصاف المحل فيها بها فان اتصاف المحل ببعضها لا يوجب اتصاف المحل

بها الا يرى ان الجسم متصف بالبياض مع ان الحركة لا يتصف بسلبيانه لكن
اتصاف الصورة الحالة في النفس بهذه العوارض من قبيل عللها لا ينافي تجردها عنها
بحسب ذاتها قيل السؤالان الاولان يتوقفان باثبات الوجود الذهني على الوجه
الذي تحقق اقول ان الوجود الذهني على ما حققناه ليس باثبات الصورة في
الذهن ويقابله فلا يتم الاستدلال وعدم انتسابها دليل آخر على تجرد النفس
تقريره ان النفس الناطقة غير منقسمة ولا شيء من الماديات بغير منقسم اما الصغرى
فلان النفس تعقل البسائط التي لا ينقسم فمحلها الذي هو عاقل لها اعني النفس الناطقة
لا ينقسم والا لزم انقسام المعقول الغير المنقسم ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل
واما انها تعقل البسائط فلانها تعقل النقطة والوحدة وغيرهما من البسائط وايضا فانها
تعقل حقيقة ما فان كانت بسيطة فذاك والا كانت مركبة من البسائط لان كل
كثرة وان كانت غير متناهية لابد فيها من واحد بالفعل لانه مبداؤها وتعقل الكل بعد
تعقل اجزائه قيل لعل ذلك الواحد بالفعل منقسم بالقوة ووجب بانه لا يجوز
ان ينقسم بالقوة الى اجزاء متخالفة بالماهية والا لكانت الاجزاء حاصلة بالفعل بل
الى اجزاء متشابهة في الماهية فيكون الصورة العقلية متشابهة لاجزائها في تمام الماهية
ولا شك ان كل واحد من تلك الاجزاء حاصل في العقل كحصول الكل وان حصول
الماهية يتحقق بحصول واحد منها اذ لا معنى لتعقل الشيء الا حصول ماهيته في العقل فبعض
الجزء الواحد كفاية عن الاجزاء الاخر في المعقولية فيكون الصورة العقلية مصونة عن الزيادة
والنقصان فلا تكون مجردة عن العوارض المادية ورد بان الذي ثبت هو ان الصورة
العقلية يجب ان تكون مجردة عن سواد جزئياتها المحسوسة وعن عوارضها والا لم يكن
مشتركا بينها واما انها يجب تجردها عن جميع العوارض المادية فلا واما الكبرى فلان المادي
اما جسم او ما يحل فيه وكل منهما منقسم ويرد عليه انا لا نم ان العلم بالطريق الاول لا يساوي
ولو سلم فلا نم مساواة الصورة للمعلوم في تمام الماهية اقول ولو سلم فلا نسلم
مساواتها في الانقسام لانه من لوازم الوجود الخارجي وليس من لوازم الماهية
حتى يلزم من التساوي في الماهية التساوي فيه ولو سلم فلا نم ان انقسام المحل يوجب
انقسام الحال فيه وقد مر الكلام فيه بما لا مزيد عليه وايضا لا نم ان كل مادي منقسم فان

النقطة مادية

النقطة مادية وغير منقسمة اقول فان قيل قد علم مما سبق ان النفس الناطقة
منقسمة ولا شيء من المجردات بمنقسم اما انها منقسمة فلانها تعقل الماهيات المركبة
وهي منقسمة وانقسامها يستلزم انقسام المحل قلت انقسام الحال انما يستلزم
انقسام المحل اذا كان ذلك الانقسام الى الاجزاء المقدارية ولا نم ان الماهيات
المركبة التي تعقلها النفس منقسمة الى اجزاء مقدارية وقد تقدم ما يتعلق بالمقارنات
عند تعقل ان النفس الناطقة تقوى على معقولات غير متناهية وقد سبق ان افعال
الماديات متناهية فوجب ان التعقل عبارة عن قبول النفس للصور العقلية
وهو انفعال لا فعل والانفعالات الغير المتناهية جائزة على الجسمانيات كما في النفوس
الفلكية المنطبعة وهيولي العناصر العنصرية اقول لو سلم انه ليس بفعل فلم ان النفس
تقوى على معقولات غير متناهية ان اردتم به انها لا تنتهي الى معقول الا وهي تقوى
ان تعقل آخر بعده فالقوى الجسمانية ايضا كذلك فان القوى الخيالية مثلا لا تنتهي في
تصور الاشكال الى حد الا وهي تقوى على تعقل آخر بعده وان عنيتم بانها تستحضر
معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة فممنوع الا ان يريد انها تتصور مفهوما كليا
وتلاحظ افراده الغير المتناهية في ضمن ذلك المفهوم الكلي اجمالا والقوى الجسمانية
لا تقدر على ذلك قلت وذلك لانها لا تقدر على تعقل الكلي فيرجع الى الوجه الاول و
ايضا فان النفس تدرك ذاتها والاتها وادراكاتها والمدرك الجسماني ليس كذلك
كالباصرة والسامعة والوهم والخيال لانه انما تعقل بتوسط آلة ولا يمكن توسط تعقل
الآلة بين الشيء وذاته وآلته وادراكاته ووجب من ذلك بانه لم لا يجوز ان
يدرك بعض الجسمانيات ذاتها وادراكاتها من غير توسط آلة وكذا انما هو آلة لها
في سائر الادراكات وبحصول عارضها بالنسبة الى ما يعقل محلا منقطعا يعني
ان النفس غير حالة في جسم مثل قلب او دماغ او غيرهما لانه يحصل العارض للنفس
الناطقة بالنسبة الى ما يعقل محلا منقطعا اي لانه يحصل العلم للنفس الناطقة بالنسبة
الى ما يعرض لها محلا منقطعا اي في وقت دون وقت لا دائما وهي مع ان النفس
الناطقة تعقلها لبدنها وكذا الكل عضو من اعضائه حاصل في وقت دون وقت
فلو كانت حالة في البدن او في عضو من اعضائه لكانت دائمة التعقل له وغيره

مستقل له اصلا وذلك لانه اما ان يكفي في تعقل محلها حضوره بنفسه عندها او لا بل
يتوقف على حصول صورة اخرى مماثلة لمحلها كما في ادراك الامور الخارجية فان كان
الاول لزم الاول لوجوب وجود المعلول عند تمام العلة وان كان الثاني لزم الثاني
لان حصول صورة اخرى مماثلة يستلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة وهو محال اقول
يرد عليه انه يجوز ان لا يكفي في تعقل محلها حضوره بنفسه عندها ولا يتوقف على حصول
صورة اخرى مماثلة له بل يتوقف على امر آخر كتوجه النفس وغيره من الشرائط وايضا
فان المتعقل ان كان الجسم الذي هو محل الناطقة كان اللازم ان يحل في ذلك الجسم
صورة عقلية مماثلة له لا ان يحل في مادة واحدة صورتان متماثلتان وكذا ان كان
المتعقل هو مادة الجسم الذي هو محلها العقلي لزم ان يحل في تلك المادة صورة مساوية
لما في تمام الماهية لا ان يحل فيها صورتان متساويتان في تمام الماهية فان قيل الكلام
في الصورة الجسمية او النوعية الحالة في مادة الجسم الذي هو محل الناطقة فان الناطقة
حال في تلك المادة تعقلها فاذا ارتسم في الناطقة صورة عقلية مماثلة لتلك الصورة
الجسمية او النوعية كانت ايضا حالة في تلك المادة فيجتمع فيها صورتان جسميتان او
نوعيتان متماثلتان احدهما عينية والاخرى عقلية قلنا لا يلزم من حلول شيء في
آخر حلوله في محل ذلك الآخر اذ المراد بالحلول هو الاختصاص الناعت بحيث يكون
ينعت شيئا آخر ولا ينعت محله كالسرعة الحالة في الحركة فانها ليست حالة في محل الحركة
لان الحركة توصف بالسرعة ولا يوصف الجسم بها ولو سلم فاجتماع المثلين انما يمتنع
لاستلزامه ارتفاع الامتياز بينهما وههنا الامتياز باق لان احدى الصورتين حالة في
المادة بلا واسطة والاخرى حالة فيها بواسطة وهذا القدر كاف في الامتياز بينهما
اقول على انهما متمايزتان من وجه آخر ايضا وهو ان احدى الصورتين موجودة
بوجود خارجي والاخرى موجودة بوجود عقلي ومما يقال من ان حلول احد المثلين في
الآخر محال لما فيه من التسلسل اذ لا تمايز بينهما ايضا لا يجب الماهية ولوازمها وكذا يجب
العوارض لعدم نسبتها اليهما مدفوع بان نسبة العارض الى المحل مقارنة للمحل
للمحل ونسبته الى المحل مقارنة احد المحالين للآخر وهذا القدر كاف في التمايز وينبغي
هذا الوجه ايضا على ان محل العلم بارتسام الصورة وتقدم الكلام فيه على انه لو تم هذا الدليل

لدل على

لدل على ان النفس الناطقة اما عالمة بصفاتها دائما او غير عالمة بشيء منها اصلا
وكلاهما باطلان فان كثيرا من صفات النفس معلوم لها ولا يدوم استحضارها ايا لها
واجيب بان صفات النفس ولوازمها منقسم الى قسمين قسم يدركها لذاتها من
غير حاجة الى شيء مغاير لها لكونها مدركة لذاتها وقسم يدركها بالقياس الى شيء
مغاير لها لكونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة للقسم
الاول دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست مدركة للقسم الثاني الا عند المقايسة
لفقدان الشرط عند عدم المقايسة فان قيل اذا كان ادراكها لذاتها من القسم
الاول لزم ان تكون مدركة لادراكها لذاتها وهكذا الى غير النهاية اقول
ادراكها لادراكها لذاتها ليس من القسم الاول لانه انما يحصل لها بالمقايسة الى غيرها
اعني ادراكها لذاتها فانه غير ذاتها فلا يلزم تعقله في ذاتها شيئا وهو ان ادراكها
لذاتها وان كان غير ذاتها لكنه حاضر عندها لحضور ذاتها فلا يلزم من الصفات
بالمقايسة اليها ايضا تكون مدركة دائما لتحقق الحضور والتوهم انه كاف في الادراك
ولما اجيب بمنع ان العلم بالعلم ليس امرا زائدا عليه اذ لو كان العلم بالصورة العقلية
بصورة اخرى مساوية لها لزم اجتماع صورتين متماثلتين في النفس فلا يلزم ملاحظة
ما شابهه ليس بشيء لان العلم بالعلم وان لم يتوقف على حصول صورة اخرى مشروطة
لكنه متغاير له قطعا بل المحذور وارد بانه نعلم بالضرورة انه لا يدوم علمنا بكثير من الصفات
الحقيقية القائمة بالنفس كالقدرة والشجاعة والعلم والسخاوة وغيرها ولا استلزام استغناء
العارض استغناء المعروض يعني ان عارض النفس الناطقة اي الصورة العقلية
يكون مستغنية عن المادة واستغناء العارض يستلزم استغناء المعروض لان احتياج
المعروض الى شيء يستلزم احتياج ما يعرض اليه ولا يخفى ان هذا الوجه كالاول بعينه
ولا انفعال القوة المنطبعة يعني ان النفس الناطقة غير منطبعة في جسم لان القوة المنطبعة
في الجسم تابعة له في الضعف والكلال لانها انما تفعل بواسطة الجسم فيكون الجسم آلة
لها ولا يعرض للآلة كلال الا ويعرض للقوة كلال لان اختلال الشرط يقتضي اختلال
المشروط كما يرى في قوى الحس والحركة الحالتين في البدن فانها تضعف لضعف
البدن والنفس الناطقة غير تابعة للجسم في الضعف والكلال لان الانسان في سن

الا بخلاطها تقوى تتعلق ويزداد وان كانت الآلة البدنية في النقصان والانحطاط
فان قيل الانسان في اوان الشيخوخة قد يصير خرفا ويخفى تعقله فقد اختل قوة
التعقل باختلال الآلة فتكون حالة في الجسم قلت اختلال التعقل باختلال الآلة
لا يدل على انه حال في الجسم حامل بالآلة اذ جاز ان يضعف في اوان الشيخوخة تعقله
الذي هو جزاء اشتغاله بتدبير البدن واستغراقه فيه وان لم يكن حالا فيه بخلاف
ازدياد التعقل عند كلال البدن فانه يدل على ان تعقله بنفسه لا بآلة بدنية ويرد عليه
انه يجوز ان تضعف القوة العاقلة كما تضعف البدن وكان ما يرى من ازدياد
تعقلها بسبب اجتماع علوم كثيرة عنده وبسبب التمرن والاعتياد فان جودة الآلة
لا تكون بسبب القوة فقد تكون بسبب التمرن والادمان ايضا فان المواظبين على عمل
من المشايخ يجدون على الاجتهاد على مثله الشبان الاقويا وفي اوان الشيخوخة
يستوي الضعف على البدن وكذلك على القوة العاقلة بحيث لا يبقى للتمرن والاعتياد
اثر يعتد به فتعرض الخرافة وايضا يجوز ان يكون المزاج الحاصل في زمان الكهولة
اوفق للقوة العاقلة من سائر الامزجة وبذلك تقوى القوة العاقلة ويحصل
التعقل دليل آخر على ان النفس ليست قوة جسمانية تقريره ان القوى المنطبعة في الآلة
تكل وتضعف عند توارد الافعال وكثرتها خصوصا الافعال القوية الشاقة و
نشهد به التجربة والقياس اما التجربة فظاهرة بل نقول ربما يبلغ تعب القوة حدا يعجز
معه عن فعلها فان الباصرة بعد النظر في قرص الشمس لا تستقصي الادراك المرئي
الضعيف والسامعة بعد سماع الرعد الشديد لا تسمع الصوت الضعيف والشامة
بعد شم الرائحة القوية لا تحس بالرائحة الضعيفة وهكذا حال الذائقة واللامسة
فكان قوة الحس قد بطلت بالوهن والكلال واما القياس فلان افعال تلك
القوى لا تنفعل عنها الا عند انفعال موضوعات تلك القوى كما ترى الحواس تنفعل عن
المحسوسات عند الاحساس والانفعال انما يكون عند قاهر بجوهر طبيعة المنفعل ويبعده
عن المقاومة فيوهنه والفعل وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى طبائع
العناصر التي هي موضوعات تلك القوى بل تكون تلك الطبائع مقسورة عليها
مقاومة لتلك القوى في افعالها والتعقل دوم والتنازع يقتضي الوهن فيهما جميعا وقد

بذلك

بجعل النفس

بجعل للنفس الناطقة عند ذلك الوهن والكلال فانها قد لا تكل عند توارد الافكار
المودية الى المطلوب بل تقوى بذلك لازديادها وكلالها وانا نقول قد لا تكل النفس ولم
يقل لا تكل اصلا لان العاقلة اذا كان تعقلها بمادة تحت القوة الفكرية فقد تضعف
عن التعقل لضعف معاونها لضعفها في ذاتها وكلا الوجهين ضعيف اما التجربة فلا
تدل الا ان جاز ان تكون العاقلة متفقة بالنوع لسائر القوى مع كونها مجردة
فلا يمتنع اختصاص بعضها بالكلال دون بعض واما القياس فلانا لا نسلم ان افعال
القوى الجسمانية لا تصدر عنها الا عند انفعال موضوعاتها ودعوانا تحت حدودها
يقتضي وحدتها ذهب جمع من الحكماء كارسطو واتباعه الى ان النفوس البشرية
متحدة بالنوع وانما تختلف بالصفات والملكات لاختلاف الامزجة والادوات
واختاره المص وذهب بعضهم الى انها مختلفة بالماهية بمعنى انها جنس تحته انواع مختلفة
تحت كل نوع افراد متحدة بالماهية قيل اشبه ان يكون قوله عليه الصلوة والسلام
الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وقوله عليه السلام الارواح جنود
مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف اشارة الى هذا وقال
الامام الى هذا المذهب هو المختار عندنا واما بمعنى ان يكون لكل فرد منها نوع الماهية
لسائر الافراد حتى لا يشترك منها اثنان في الحقيقة فالظاهر انه لم يقل به احد واحتج
المص على ما اختاره بان النفوس البشرية داخلة تحت حد واحد وهذا يقتضي وحدتها
بالنوع فان الامور المختلفة بالماهية يمتنع ان يجمعها حد واحد واعترض عليه بان دخولها
تحت حد واحد لا يقتضي وحدتها بالنوع لجواز ان يكون ما يذكرونه في حدها احدا لحقيقة
الجنسية المشتركة بينها فان الحد كما يكون للحقيقة النوعية كذلك يكون للحقيقة الجنسية ايضا
وان ادعى انه مقول في جواب السؤال بما هو عن الافراد وان طائفة منها غرضها نفسها
م بل ربما يتنجح في ذلك الى ان يميز جوهري بل يجوز ان يكون ما يتقل من النفس ويجعل
حد الافراد مما لا انواع مختلفة الحقيقة واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافها
اشارة الى جواب احتجاجهم على اختلافها في الماهية تقريره انها مختلفة العوارض مثل
الذكاء والبلادة والبخل والسخاوة والجبن والشجاعة وليس ذلك لاختلاف
بسبب المزاج فان الانسان قد يكون ذا حار المزاج وفي غاية البلادة وقد يكون بارد

١٥

المزاج وفي غاية الذكاء وقد يكون بالعكس وايضا قد يتبدل المزاج وهذه العوارض تبقى
بحالها فان الانسان الواحد قد يسخن مزاجه جدا ثم يبرد بعد ذلك وهو باق على خلقته
النفسانية وملكاته ولو كان ذلك بالمزاج لاختلف باختلاف المزاج وايضا قد
يتبدل هذه العوارض مع بقاء المزاج بحاله فان الجبان اذا تكلف الشجاعة في المحاربات
والثبات عليها يصير شجاعا والبخيل اذا تكلف بذل المال وداوم عليه يصير سخيا والغضوب
اذا تحلم وداوم عليه يصير حليما مع بقاء المزاج بحاله فلو كانت هذه الامور مستندة
الى المزاج لاستمرت باستمراره وايضا انا نجد شخصين متقاربين في المزاج غاية
التقارب مع انهما متباينان غاية التباين في الاخلاق والشجاعة والكرم والبخل والعصبية
والجبن فعلم انها ليست مستندة الى المزاج وليس ايضا ذلك الاختلاف بسبب الامور
الخارجية كالنشو من العلم وصحبة الابوين والاصحاب والاخوان اذ قد يتفق
ان اجتماع الاسباب الخارجية كلها المتفقة متقاربة كولدين لا يكونان الى الحد
بالعكس وقد يكون الابوان في غاية الخسة والرذالة والولد في غاية الشرف والكرامة
وبالعكس فظهر ان الاختلاف في هذه الغرائز والاخلاق ليس مستندا الى اختلاف
الالات البدنية واحوالها ولا الى الاسباب الخارجية فهو مستند الى ذوات النفوس
فيجب ان تكون مختلفة وتقرير الجواب انه يجوز ان يكون ذلك لاسباب اخر لا نطلع
على تفاصيلها مثل ما زعم الاحكاميون من الاوضاع الفلكية او يكون لتركب في تلك
الاسباب من النفوس والامور البدنية والخارجية على وجوه مختلفة [illegible]
يتبع الاتفاق فيها واذا وقع على الندرة تبعه التوافق في تلك العوارض ولو كانت
العوارض المختلفة مستندة الى ذوات النفوس وحدها لم يتصور تبدلها على نفس واحدة
وهي حادثة وهو ظ على قولنا وعلى قول الخصم لو كانت النفس ازلية لزم اجتماع
الضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت التناسخ ذهب ارسطو واتباعه الى ان
النفس حادثة وهو موافق لما ذهب اليه المليون وذهب افلاطون ومن قبله
الى انها قديمة واختار المص الاول ولهذا قال وهو ظ على قولنا اي حدوث النفس
ظ على قول المليين لان الواجب تعالى فاعل بالاختيار على رايهم وكل اثر المختار لا يكون
قديما على ما سبق واما على قول الخصم فلان النفس لو كانت ازلية لزم احد الامور

الثلثة وهي اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت التناسخ بيان الملازمة ان النفس
لو كانت قديمة فاما ان تكون في الازل واحدة او متعددة لا سبيل الى الاول لانها
بعد التعلق بالابدان اما ان تبقى على وحدتها فيلزم ان تكون نفس زيد بعينها نفس
عمرو فنفس من اتصف بالعلم والجهل بعينه نفس من اتصف بالجهل لا سواه
فيلزم اجتماع الضدين وهو الامر الاول واما ان تتكثر ولا يمكن ذلك الا بان تبطل النفس
الاولى الواحدة وتحدث نفوس اخر كثيرة فيلزم بطلان ما ثبت اعني النفس الاولى وهو
الامر الثاني وذلك بطلان ما ثبت من ان القديم لا يجوز عدمه والصحيح ان ذلك قول بحدوث
النفوس وانما قلنا لا يمكن ذلك الا ببطلان نفس وحدوث نفوس اخر لان التكثر انما
يكون بالانقسام والتجزي او بزوال الوحدة وحصول الكثرة والاول لا يكون الا بالمادة وقد ذكرنا
انتفاءها فيها على ما سبق ومادة النفس هي البدن ولا بدن في الازل لان المركبات
العنصرية حادثة وفاقا ولو سلم فالكلام في النفوس المتعلقة بالابدان الحادثة وانها كثيرة
ومتمايزة في الازل بالابدان لا يتصور الا بالانتقال عنها الى هذه الابدان وهو تناسخ
وستبين بطلانه ولا سبيل ايضا الى الثاني لانها على تقدير تعددها في الازل لا يكون
متعددة بالنوع لما تقرر من ان ما ليس له مادة يكون نوعه منحصرا في شخصه لما سبق من
ان الاتحاد بالماهية والتكثر بالافراد انما يتحقق فيما له مادة وتمام الكلام [illegible]
انكاره والاعتراض عليه انه مبني على مقدمات قد مر تزييفها في محل اثباتها وايضا انما
تم بابطال التناسخ الموقوف على بيان حدوث النفس فيلزم الدور وهي مع البدن لا
على التناسخ [illegible] اي عدد النفوس بحسب عدد الابدان لا يزيد احدهما على الآخر لانه لا
يتعلق ببدن واحد الا نفس واحدة وذلك معلوم بالضرورة وكذا لا يتعلق نفس
واحدة الا ببدن واحد اما على سبيل الاجتماع فبالاتفاق واما على سبيل الانتقال
فلانه لو انتقل نفس من بدن الى آخر لزم ان يجتمع فيه نفسان [illegible]
وحادثة لان حدوث النفس من العلة القديمة يتوقف على حصول الاستعداد في القابل
اعني البدن وعند حصول الاستعداد في القابل يجب حدوث النفس لما تقرر من لزوم
وجود المعلول عند تمام العلة واعترض عليه بان ابتناءه على كون المبدأ موجبا لا
مختارا مبني على حدوث النفس وقد مر انه لا يتم بيانه الا بابطال التناسخ الموقوف على

بان حدوث النفس فيلزم الدور وايضا انحصار شرط حدوث النفس في حدوث استعداد
البدن ممنوع لجواز ان يكون مشروطا ايضا بان لا يقارن استعداد البدن لتعلق
النفس به نفسا موجودة فقد بطل به نفاذه حال كان ذلك الاستعداد فلا يحدث
في نفس اخرى لانتفاء شرط الحدوث وقد يستدل بوجهين آخرين لا يتوقفان
على حدوث النفس احدهما ان النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت متعلقة اليه
من بدن آخر لزم ان يتذكر شيئا من احوال ذلك البدن لان محل العلم
والتذكر هو جوهر النفس الباقية كما كان واللازم باطل قطعا واعترض بانه التذكر
انما يلزم ان لو امكن التعلق بذلك البدن شرطا والاستغراق في تدبير البدن الاخر
مانع ومن طول العهد منسيا وثانيهما انها لو تعلقت بعد مفارقة هذا البدن
ببدن آخر لزم ان لا يزيد عدد الابدان الهالكة على عدد الابدان الحادثة و
اللازم باطل بالضرورة فانه قد يحدث وباء عام فيهلك ابدان كثيرة لا يحدث
مثلها الا في اعصار متطاولة وبيان الملازمة انه لو هلك بدنان وحدث بدن
واحد مثلا فاما ان يتعلق بالبدن الحادث احد نفسي الهالكين فقط فيلزم تعطل
النفس الاخرى او كلتاهما فيجتمع على بدن واحد نفسان وان لم تكن هناك الا
نفس واحدة وكانت متعلقة بكلا البدنين الهالكين فيلزم تعلق النفس الواحدة
باكثر من بدن واحد والتوالي ظاهرة البطلان واعترض عليه بانه انما يلزم
ما ذكر لو كان التعلق ببدن آخر لازما البتة وعلى الفور واما اذا كان جائزا او
لازما ولو بعد حين فلا لجواز ان لا ينتقل نفوس الهالكين الكثيرين او ينتقل بعد
حدوث الابدان الكثيرة وما ذكر مع التعطل مع انه لا حجة على بطلانه فليس بلازم
لان الابتهاج بالكمالات او التألم بالجهالات شغل وقد يرد على الوجوه الثلثة
انها انما تدل على ان النفوس بعد مفارقة البدن لا تنتقل الى بدن آخر انساني
ولا يدل على انها لا تنتقل الى حيوان آخر من البهائم والسباع وغيرهما على ما
جوزه بعض التناسخية وسماه مسخا ولا الى نبات وسماه فسخا ولا الى جماد على
ما جوزه اخرون وسماه رسخا ولا الى جرم سماوي على ما يراه بعض الفلاسفة
ولا تغفل عن نكتة انه اتفق المتكلمون بمغايرة النفس للبدن على انها لا تفنى بفنائه

ودليل المتكلمين على ذلك النصوص من الكتاب والسنة واجماع الامة وهي من
الكثرة والظهور بحيث لا يفتقر الى الذكر واما الفلاسفة فقالوا امتنع فناء النفس
اذ لو فنيت لكان لها محل يقوم به امكان فنائها ولا بد ان يكون ذلك المحل موجودا
لانا لا نريد بالامكان الامكان الذاتي الذي هو امر عدمي بل الامكان الاستعدادي الذي
هو عرض موجود فلا بد له من محل موجود ومحال ان يكون الشيء محلا لامكان وجود ما
هو مباين التقوم له او لامكان فساده وهذا من البديهيات التي يكفي فيها ان يكون الشيء
مستعدا لحصول مباينه له او لفساده وهذا وان جاز ذلك في ان يكون البدن مثلا مستعدا
لحصول النفس الناطقة الانسانية له او لعدمها عنه بل الشيء انما يكون محلا لامكان
وجود ما هو متعلق التقوم به اي مستعد الوجود له ومحلا لامكان فساده اي مستعد العدم
عنه كالجسم فانه محل لامكان وجود السواد فيه وهو نفسه لحصول السواد فيه بحيث يكون
متصفا بالسواد حال وجوده فيه وكذا محل لامكان فساده بحيث يتصف به اذ يفسد
باقيا بعينه ولا امتنع بقاء الشيء بعينه مع فساده امتنع كون الشيء محلا لامكان فساد
ذاته فذلك المحل الذي يقوم به امكان فساد النفس مغاير لها وليس مباينا لها
فاما محل لها او حال فيها لا سبيل الى الثاني لاستلزامه بقاء الحال مع فساد المحل ولا الى
الاول لاستلزامه كون النفس ذا مادة تتقوم بها فلم يكن مجردة هذا خلف ولا يجوز ان
يكون ذلك المحل هو البدن لانا فرضناه قد فنى فان قيل هذا الدليل انما يدل
على امتناع فناء النفس بعد فناء البدن وليس فيه دلالة على انها لا تفنى مطلقا
قلت النفس وان كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلقة بالبدن مدبرة له متصرفة
فيه ليصير آلة لها في تحصيل كمالاتها الذاتية فهذا الارتباط الذي بينهما هو جهة مقارنة
النفس للبدن فهي من هذه الحيثية الجهة جاز ان يكون البدن محلا لامكان وجود النفس
وعدمها على معنى انه يكون مستعدا لوجودها متعلقة به فيكون البدن محلا لامكان
وجودها من حيث انها مقارنة له لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل لامكان
تعلقها به وتصرفها فيه ولما توقف تعلقها به على وجودها في نفسها كان هذا الاستعداد
منسوبا اولا وبالذات الى تعلقها او الى وجودها من حيث انها متعلقة به وثانيا و
بالعرض الى وجودها في نفسها فهذا الاستعداد كاف لفيضان الوجود عليها متعلقة

به ولا حاجة في ذلك الى استعداد منسوب اولا وبالذات الى وجوده في نفسها ليمتنع
قيامه بالبدن لانها من حيث وجودها في نفسها مباينة له وقد تبين ان الشيء لا
يكون مستعدا لما هو مباين له ومن هذه الجهة ايضا جاز ان يكون البدن محلا لامكان
فساد النفس على معنى انه يكون مستعدا لعدم النفس من حيث انها مدبرة فيكون
البدن محلا لاستعداد عدمها من حيث انها مقارنة له لا من حيث انها مباينة اياه
بل هو محل لاستعداد انقطاع تدبيرها عنه لكن لما لم يتوقف انقطاع تدبيرها على عدمها
في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبا الى عدمها في نفسها لا بالذات ولا بالعرض
فلا يكفي هذه الاستعدادات لعدمها في نفسها اصلا بل لا بد له من استعداد آخر
وقد تبين امتناع قيامه بالبدن فقد ظهر الفرق بين امكان وجود النفس وامكان
عدمها وان البدن لا يجوز ان يكون محلا للامكان الثاني مع انه محل للامكان الاول
ويرد عليه جميع ما سبق ايراده في مبحث ان كل حادث مادي ولا تقم مبدأ ايضا صورة
لآخر والا يبطل ما اصلناه من التناسخ ذهب بعضهم الى ان النفس الناطقة تفيض
منها صورة نوعية اذ بثه على البدن فتكون آلة لتصرفها في البدن واجزائه و
قواها وهذا الكلام مبني على ما عليه وصفناه ان النفس التي تتعلق ببدن ذا تفيض
منها صورة نوعية عليه لا تفيض منها صورة نوعية لبدن آخر والا لكان لنفس
واحدة بدنان فيزيد عدد الابدان على عدد النفوس فلا يتساويا وبيان وقد
تبينا انهما متساويان وتتعقل بذاتها وتدرك بالآلات يعني ان النفس الناطقة
تدرك الكليات بذاتها لا بواسطة الآلات بل ترتسم صورها في ذات النفس و
تدرك الجزئيات بالآلات اي بان ترتسم صورها في الآلات لا نزاع في ان مدرك
الكليات في الانسان هو النفس واما مدرك الجزئيات على وجه كونها جزئيات
فعند بعضهم النفس واختاره المصنف وعند بعض الحواس والدليل على ان مدرك
الجميع هو النفس انا نحكم بين الكلي والجزئي والحاكم بين الشيئين لا بد ان يدركهما
فالمدرك من الانسان لجميع الادراكات شيء واحد والمدرك للكليات هو النفس
فلا بد ان يكون مدرك الجزئيات ايضا اياها واما ان صور الكليات ترتسم في النفس
دون قواها الجسمانية وصور الجزئيات في قواها لا في ذاتها فقد سبق بيان الاول

في تجرد

في مبحث تجرد النفس وبيان الثاني انا نتخيل للامتياز بين المختلفين وضعا من غير استناد
يعني قد نتخيل مربعا مجنحا بمربعين متساويين من جميع الوجوه الا في ان احدهما على
يمين المربع الوسطاني والآخر على يساره على هذا الشكل 
من غير استناد ذلك الى خارج اذ انما يستند هذا التخيل الى الخارج بان نرى هذا الشكل بل نتخيله
بحيث اخترعناه وغيره من خارجيه المختلفين في الوضع وليس هذا الامتياز بينهما بحسب الماهية
ولوازمها وعوارضها كالمقدار والشكل والسواد والبياض وغير ذلك لفرض تساويهما
من جميع الوجوه بل بالمحل بان يكون محل احدهما غير محل الآخر وليس هو المحل الخارجي
لان المفروض انه لم يوجد في الخارج فتعين ان يكون المحل الادراكي لذلك والمجرد لا يصح
ان يكون محلا لذلك فتعين الآلة الجسمانية واعترض بان هذا انما يجري في المتخيلات
المسماة بالصور دون المتوهمات التي هي معان جزئية قيل لو كان ادراك النفس
للجزئيات بواسطة الآلات لما ادركت النفس هويتها لامتناع توسط الآلة في ذلك
واللازم باطل بالضرورة واجيب بان المفتقر الى توسط الآلة هو الادراك الذي هو بطريق
ارتسام الصورة واما ما لا يفتقر الى ارتسام الصورة كادراك النفس ذاتها فلا يفتقر
الى توسط آلة وقد يجاب بانهم صرحوا بان ادراك الجزئيات المادية هو الذي
يكون بالآلة واما ادراك الجزئيات المجردة كتعقل النفس هويتها فلا حاجة فيه الى الآلات
الجسمانية وللنفس قوى تشارك بها غيرها هي الغاذية والنامية والمولدة واخرى تختص
بها يحصل الادراك اما الكلي او الجزئي يعني ان للنفس الناطقة قوى تشارك بها الحيوان
الاعجم والنبات وقوى جزئية اخص بها يحصل الادراك الجزئي وهي قوى تشارك بها الحيوان
العجم دون النبات وهي الحواس الخمس الظاهرة والخمس الباطنة وهذه القوى المشتركة يحصل بها
ادراك الجزئي ولها قوة اخرى اخص من الاوليين لانها تختص بالانسان وهي قوة تحصل بها
الادراك الكلي اما القوى التي تشارك بها النبات والحيوان الاعجم فاصولها ثلاث اثنتان
لاجل الشخص وهما الغاذية والنامية وواحدة لاجل النوع وهي المولدة وهذه القوى الثلث
تسمى نباتية لا لاختصاصها بالنبات بل لاقتصار قواه فيها وليس … الغاذية فهي
هي التي تحيل الغذاء الى مشاكلة المغتذي ويتم فعلها بافعال جزئية … تحصيل جوهر
البدن وهو الدم والخلط الذي هو اقرب … من الفعل شبيه بالعضو وقد تحقق به …

بمنزلة علة تسمى اطرذقيا وهو عدم الغذاء والثانية الالزاق وقد تحلل به كما في الاستسقاء
اللحمي والثالث التشبيه بجوهر العضو المغتذي حتى يصير قوامه ولونه وقد تحلل به كما في البرص
والبهق فان جوهر البدن والالزاق موجودان فيهما والتشبيه غير موجود فهذه الافعال
الثلثة لابد وان تكون لقوى ثلث لكن القوة الغاذية هي مجموعها او قوة اخرى تستخدم
كل واحدة منها والظاهر انها هي مجموع تلك القوى الثلث والقوة التي يصدر منها التشبيه
يسميها مغيرة ثانية وهي واحدة بالجنس في الاثنين في جزء من المركبات التي اعضاء واجزاء
مختلفة بالحقيقة كاجزاء الاعضاء وتختلف بالنوع اذ في كل عضو منها قوة تغير الغذاء الى تشبيه
ما للذي تشبيه القوة الاولى واما النامية فهي التي تداخل الغذاء بين اجزاء المغتذي فتزيد
في الاقطار الثلثة بنسبة طبيعية لان يظهر الفرق بين النمو والسمن فان السمن انما هو زيادة
في الاعضاء المتولدة عن الدم كاللحم والشحم والسمين لا في الاعضاء الاصلية وقيل السمن
لا يزيد في الطول وليس كذلك فانه قد يزيد في الطول ايضا وبقولنا بنسبة طبيعية خرج الورم
فانه ليس على نسبة طبيعية بل خارج عن المجرى الطبيعي واما المولدة فالمراد بها قوتان وتجوزنا
اعتبارية كما في الغاذية فانها كما ذكرنا انها عبارة عن ثلث قوى احديها ما يحيل فضلة الهضم
الرابع منيا وهذه القوة فعلها في الانثيين لان ذلك الدم يصير منيا فيهما وثانيها ما يعطي كل
جزء من المني الحاصل من الذكر والانثى في الرحم لعضو مخصوص بان يجعل بعضه مستعدا العظمية
وبعضه مستعدا للعصبية وبعضه مستعدا للرباطية الى غير ذلك وهذه القوة تسمى المغيرة الاولى
لان المغيرة كما تطلق على هذه القوى يطلق على احدى القوى الثلث من القوى الغاذية ايضا
لوجود معنى التغيير فيها فخصت هذه بالمغيرة الاولى وتلك بالمغيرة الثانية لتقدمها عليها في
بدن المولود وفعل هذه القوة انما يكون حال كون المني في الرحم ايضا وثالثها فعل القوة
المصورة لانها تحيد مواد الاعضاء والصورة وتلبسها صورها اللائقة بها وانما لم يذكر المصنف
القوة المصورة لان بسيطها وان احتاج الى هذه القوى احتياج الغاذية فلان بقاء البدن
بدون الغذاء ممتنع لان البدن انما يكون تكونه من جسم رطب ليكون قابلا للتشكيل والتخطيط والتقديد
ولابد من حرارة عاقدة منضجة محللة للفضول ويلزمها لا محالة ان تحلل الرطوبة ويعينها
على ذلك الهواء الخارجي والحركات البدنية والنفسانية فلولا ان الغذاء يخلف بدل ما يتحلل
منه لم يكن بقاء مدة تمام التكون فضلا عما بعد ذلك وليس يبعد في الكائن جسم او ما ليس

بدن الانسان استحال بطبيعته فلابد اولا من ان يكون للنفس قوى من شانها ان تحيل الوارد
الى ما يشبه جوهر اعضاء البدن ليخلف بدل ما يتحلل منه وهي القوة الغاذية واما
المولدة فلانه قد تبين ان الموت ضروري وحدوث الاشياء بالتولد مما يديم وجوده فوجب
ان يكون للنفس قوة تفصل من المادة التي يجعلها الغاذية مادة لشخص آخر ولما
كانت المادة المنفصلة اقل من المقدار الواجب لشخص كامل حصلت للنفس ذات قوة
تضيف الى المادة التي يحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى المادة المنفصلة فتزيدها مقدارا
في الاقطار على تناسب طبيعي حتى يتخلص ذلك النوع الى ان يتم ذلك الشخص وتخدم الغاذية
قوى اربع هي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة لما كان وجود الشخص يتم بفعل القوتين
الغاذية والنامية كانتا مقصودتين فيه بذاتيهما لكن لما لم يمكن ذلك الا بتحصيل الغذاء النافع
واصلاحه ودفع فضلاته احتيج الى فعل قوى اخرى اربع فصارت تلك الاربع خوادم لتينك
القوتين لان فعلها ليس مقصودا لذاته بل ليتم فعل تلك القوتين وانما قال تخدم الغاذية
ولم يقل تخدم الغاذية والنامية لان الغاذية ايضا تخدم النامية فيما هو المقصود بالانزال
لما احتيج الى الجاذبة فلان الغذاء لا يمكن ان يصل بنفسه الى جميع الاعضاء لانه
اما ان يكون ثقيلا فلا يصل الى الاعضاء العالية واما ان يكون خفيفا فلا يصل الى الاعضاء
السافلة ووجودها في بعض الاعضاء معلوم بالحس فان المكنسة اذا اشتدت حاجتها الى الغذاء
يجذبه بجذب صرفي الى المعدة من غير ارادة بل تابع ارادة مسكه في فم وانيفه فان اللقمة
التي تبعد غيره وان تناوله اولا وما ذلك الا لجذب المعدة الغذاء الى قعرها والقضيب الرحم اذا
كانت خالية عن الفضول بجذبه المعدة بالجماع بحيث الاشياء [illegible] الجماع الى اعماقها بجذب
الى الداخل واما الى الماسكة فلان الغذاء لابد فيه من الاستحالة حتى يصير شبيها بجوهر
المغتذي والاستحالة حركة وكل حركة في زمان فلابد من زمان في مثله يستحيل الغذاء الى
جوهر المغتذي ولان الخلط جسم رطب سيال استحال ان يقف بنفسه زمانا فلابد من قاسر
يجبره على الوقوف وذلك القاسر هو الماسكة ووجودها في بعض الاعضاء معلوم بالحس
فان ارباب التشريح قالوا اذا شرحنا بطن الحيوان حال ما تناول الغذاء وجدنا معدته
محتوية على الغذاء بحيث لا يمكن ان ينسل من ذلك الغذاء شيء وايضا فانا اذا شققنا البطن
الحامل من تحت السرة وجدنا رحمها منضمة على الجنين بحيث لا يمكن ان يدخل فيها طرف

الميل والنفخ فان المني اول ما يستقر في الرحم لا يزال ينفتح ويتخلق واما الى الهاضمة فلان احالة
القوة المغيرة انما تكون لما هو متقارب الاستعداد للصورة العضوية وانما يمكن ذلك
بعد فعل القوة التي تجعله متقارب الاستعداد وتلك هي القوة الهاضمة ومراتب الهضم اربع
اولها في المعدة فان الغذاء يصير كيلوسا اي جوهرا شبيها بماء الكشك الثخين اما بخلطه
المشروب وذلك في اكثر الحيوانات واما بلا خلطه المشروب كما في حيوانات الصيد وابتداء
ذلك الهضم في الفم عند المضغ ولهذا كانت الحنطة الممضوغة تفعل في انضاج الدماميل ما
لا يفعل المطبوخة ولا المدقوقة المخلوطة باللعاب وثانيها في الكبد فان الكيلوس اذا انهضم
في المعدة انجذب لطافته بالعروق المسماة بالماساريقا الى الكبد وقد اخلت في العروق
المتصورة المتشعبة في جميع اجزاء الكبد بحيث يلاقي الكبد بكليته الكيلوس فينهضم
هناك انهضاما ثانيا فيخلع صورته النوعية الغذائية ويستحيل الى الاخلاط وليس كيموسا
وابتداء هذا الهضم في الماساريقا وثالثها في العروق وابتداؤه من حين صعود الخلط في العرق
العظم الطالع من حدبة الكبد ورابعها في الاعضاء وهو الابتداء من حين ما يترشح الرطوبات
من فوهات العروق واما الى الدافعة فلانه ليس الغذاء يصير بتمامه جزءا من المغتذي بل ينفصل
منه ما يبقى الكثافة ويمنع ما يرد من الغذاء عن الوصول الى الاعضاء واوجب ثقل البدن
بل الفسد ويفسده فلا بد من قوة تدفع تلك الفضلات وهو موجود ايضا عند الحس في حال التبرز
والقي وادرار البول وقد يتخلف عن هذه القوى بعض الاعضاء كاللحمة فان فيها الجاذبة
والماسكة والهاضمة والدافعة بالنسبة الى غذاء جميع البدن وفيها ايضا هذه القوى بالنسبة
الى ما يغتذي به خاصة والنمو في السمن للاعضاء وقد يوجد احدهما بدون الآخر واما النمو بدون
السمن فكما في الصبي المهزول واما عكسه فكما في بعض الشيوخ والاول يقابل النمو والهزال
السمن والمصورة عندي باطلة لانه يستحيل ان يصدر هذه الافعال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة
ليس لها شعور اصلا والغزالي بالغ في ذلك حتى ابطل القوى مطلقا وادعى ان الافعال
المنسوبة الى القوى صادرة عن ملائكة موكلة تفعلها بالشعور والاختيار
ويرد عليه انا لا نم ان المصورة قوة واحدة بسيطة لم لا يجوز ان تكون متعددة بالجنس كما
ان المغيرة واحدة بالجنس مختلفة بالنوع ولو سلم ثم لا يجوز ان يكون يصدر هذه الافعال
عنها بحسب استعداد المادة فان المني انما يحصل من فضلة الهضم الرابع في الاعضاء فمختلفة

بعض كل عضو انما يستعد لصورة ذلك العضو لكن الانصاف ان تلك الافعال المتقنة المحكمة
على النظام المشاهد من الصور العجيبة والاشكال الغريبة والنقوش المونقة والالوان
المختلفة وما روعي فيها من حكم ومصالح قد تحيرت فيها الاوهام وعجزت عن ادراكها العقول
والافهام وقد صنف المدون منها كلام في علم التشريح ومنافع خلقة الانسان عشرة آلاف
مع ان ما لم يعلم اكثر مما قد علم كما لا يخفى على ذي حدس كامل مما لا يكاد يحيد عن العقل تجويز صدورها
عن القوة التي سموها مصورة وان فرضنا كونها مركبة وكون المواد مختلفة بل لحكم بان امثال
تلك الامور لا يمكن ان تصدر الا عن عليم خبير قدير هذا الكلام في القوة النباتية اورد
والاعتراض عليه بعد ما قيل من ان اثبات تعدد هذه القوى واحكامها المذكورة في بيانها
مما لا يتم الا على اصول الفلاسفة من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الموجب لها
موجب بالذات واما على القول بانه بالاختيار فيجوز ان تكون هذه الافعال كلها صادرة عنه ابتداء
واذا جوزنا ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد جاز ان تكون هذه الافعال كلها صادرة
عن قوة واحدة فهذه المسائل لا تتم الا على قواعدهم الكلام واشار الى ذلك انما اثبات
من غلط انه اغتر بتلك الكلمات باصول الدين من وجوه الاول انا لا نسلم ان الغاذية قوة تحدث
تركيبا فعلها انما يتم بافعال جزئية منه فقلنا نسلم لكن تحصيل جوهر البدن وهو المراد بحفظه
انما هو فعل حاصل الكبد والالصاق فعل جاذبة العضو واما الغاذية ففعلها ليس الا
منها التشبيه فليس هناك الا قوة واحدة يصدر عنها التشبيه الثاني انا لا نم ان الغاذية غير الهاضمة
فان اكثر الاطباء كجالينوس وابي سهل المسيحي وصاحب الكامل وغيرهم من الاطباء لم يذكروا
الغاذية اصلا وغايته ما قيل في الفرق بينهما ان الهاضمة ابتداء فعلها عند انتهاء فعل الماسكة
وابتداء فعل الماسكة فاذا اجتذبت جاذبة العضو شيئا من الدم وامسكته ماسكة ذلك العضو
فلا بد له صورة نوعية واذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت تلك الصورة وحدثت صورة اخرى
فيكون ذلك كونا للصورة العضوية وفسادا للصورة الدموية وهذا الكون والفساد انما
يحصلان بان يحدث هناك من الطبخ ما لاجله يفقد استعداد المادة للصورة الدموية
في الاشخاص ويحصل استعدادها للصورة العضوية في الاشخاص ولا يزال الاول ينتقص
والثاني يشتد الى ان ينتهي المادة الى حيث تبطل عنها الصورة الاولى اعني الدموية وتحدث
الاخرى وهي العضوية فهذه حالتان احديهما سابقة على الاخرى فالاولى اثر للاولى تقبل

القوة الحاضرة وهي الثانية هي فعل القوة الغاذية ويرد عليه انه لم لا يجوز حصول الجميع اذ يمكن ا
بقوة واحدة فانه لو اعتبر تعدد مثل هذه الحالات واستدعت كل واحدة منها قوة على
حدة لصارت القوى اكثر من المذكورة فان الغذاء له استحالات كثيرة بحسب مراتب الهضم
بعضها استحالة في الكيف فقط وبعضها استحالة في الصورة النوعية كما ذكر بانه اتفقوا ولما جاز
ان تكون الاستحالات الكثيرة بقوة واحدة هي الهاضمة فليجز ان تكون الاستحالة الى الصورة
العضوية ايضا بتلك القوة بعينها فيكون الشيء الواحد مبطلا للصورة الدموية ومحصلا للصورة
العضوية كما كانت مبطلا للصورة الغذائية ومحصلا للصورة الدموية الثالث انه لا يلزم
ان النامية غير الغاذية لم لا يجوز ان تكون هناك قوة واحدة تختلف احوالها بالقوة و
الضعف فتحصل بها عن الغذاء ما يزيد على قدر المتحلل من الاعضاء الاصلية وذلك
في سن النمو اعني ما قرب من الثلثين ثم يتناقص الى ان يكون في الضعف فيحصل منه ما يساويه
وذلك في سن الوقوف اعني ما قرب من الاربعين ثم تزداد ضعفها فلا تقوى على تحصيل
ما يساوي المتحلل وذلك في سن الانحطاط الخفي الذي لا يتبين اعني الى قرب من الستين
او في الانحطاط الظاهر الذي هو ما بعده الى آخر العمر الرابع انه لا يلزم ان المولدة للمني قوة
اخرى غير القوة المغيرة التي للانثيين اعني الخصيتين فانها تفعل ذلك كما تفعل مغيرة الثدي
اللبن ولا يقال ان غذاء الثدي قوة اخرى وليس المني الا فضلة غذاء الانثيين كما ان اللبن
فضلة غذاء الثدي الخامس انه لا حاجة لنا الى اثبات المغيرة الاولى فذكر في اثباتها ان المني
متشابه الاجزاء فلولا هذه القوة لما تعد بعضه للعظمية وبعضه للعصبية لكان قبول الصورة ببعض
صورة العصب وفي بعضه صورة العظم ترجيحا بلا مرجح قلت لا نسلم ان المني متشابه الاجزاء
بل هو مختلف الاجزاء كما ذهب اليه بقراط وشيعته لان المني يخرج من كل البدن فيخرج من
اللحم جزء شبيه به ومن العظم جزء شبيه به وعلى هذا من جميع الاعضاء وهذه الاجزاء فمنه ا
غير متشابهة لاختلاف حقائقها باختلاف الاعضاء المنفصلة التي هي منها ولو سلم
فنقول ذلك وارد عليكم في القوة المغيرة ايضا فان المني اذا كان متشابه الاجزاء كان
اعداد جزء منه للعظمية دون آخر ترجيحا بلا مرجح وان كان اجيب بان الاختصاص قد يكون
بسبب ما يختلف به امزجة الاجزاء بسبب قربها وبعدها من حر الرحم كان ذلك جوابا
لنا ايضا واما الاعتراض بانه يجوز ان تكون المولدة والمصورة بعينها قوى النفس والآلات

لما والنفس

لما والنفس حادثة بعد حدوث البدن في المزاج وتمام ظهور الاجزاء فالقول بالشيء وتصوير
الاعضاء الى المصورة قول بحدوث الآلة قبل ذي الآلة وفعلها بنفسها من غير مستعمل لها
وهو باطل قطعا فيجاب بان ذلك انما يرد لو جعلت المصورة من قوى النفس الناطقة للمولود واما لو
جعلت من قوى النفس الناطقة للام او من قوى نفس المولود الابتدائية المغايرة بالذات
للنفس الناطقة فلا اشكال قال المحقق في شرح الاشارات ان نفس الابوين تجمع بالقوة
الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة
لقبول قوة هي مبدأ لما حدث ما ادار المادة الى الصيرورة حيوانا فتصير تلك القوة مبدأ وتلك القوة
تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية ثم ان المني بتزايده كمالا في الرحم بحسب
استعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة
الافعال النباتية فيجذب الغذاء ويضيفه الى تلك المادة فينميها ويكمل المادة
بتربيتها اياها فيصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها اولا لهذه الافعال ويحفظ الى
ان يصير مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فيتصدر
عنه تلك الافعال ويتم البدن ويكمل الى ان يصير مستعدا لقبول النفس الناطقة المجردة عنها ا
عنها مع جميع ما تقدم النطق ويبقى مدبرا للبدن الى ان يحل الاجل قال واما قوة الادراك الجزئية
فمنها اللمس وهي قوة منبثة في البدن كله من شانها ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة ونحو ذلك بان ينفعل عنها العضو اللامس عند الملامسة بحكم الاستقراء قال
الشيخ اول الحواس الذي يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كما ان للنبات قوة
غاذية يجوز ان يفقد سائر القوى دونها كذلك حال اللامسة للحيوان لان مزاجه من
الكيفيات الملموسة وفساده باختلالها والحس طليعة النفس فيجب ان يكون الطليعة
الاولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح وان يكون قبل الطلائع التي تدل
على امور تتعلق بها منفعة خارجة عن القوام او مضرة خارجة عن الفساد والذوق وان كان
كالدال على الشيء الذي به يستبقى الحيوة من المطعومات فقد يجوز ان يبقى الحيوان دونه
لارشاد الحواس الاخر على الغذاء الموافق واجتناب المضاد وليس شيء منها يعين على
ان الهواء المحيط بالبدن محرق او مجمد ولشدة الاحتياج اليه كان مبثوثا في الاعضاء
ساريا في جميع الاعضاء الا ما يكون في عدم الحس النفع له كالكبد والطحال والكلية

للملايمات في محالها فتجتمع مواد الغذاء فيها فان الكبد موطن للصفراء والسوداء والطحال والكلية
مصبات لها فيه لغيره وكالرئة فانها دائمة الحركة فيتأذى بالتصاكك بعضها ببعض وكالعظام
فانها اساس البدن وعمدة الحركات فلو احست لتألمت بالضغط والمزاحمة وبما يرد
عليها من المصاكة واجتماعها بعضها ببعض [illegible] فهي من لوازم الحيوة ولا فلك
حيوة للحيوان كما [illegible] فيتمكن [illegible] وبلمس الضار والقول بانها انما يكون لجذب الملائم
ودفع المنافر فيكون وجودها في الفلك الممتنع عليه الكون والفساد معطلا مردود بان ذلك
انما هو في الارضيات واما في الفلكيات فيجوز ان يوجد لغرض آخر كتلذذ بالملامسة واللمس
واجب يمنع كونها من لوازم الحيوة على الاطلاق واما ما ذهب اليه البعض من وجود الالة
للفلكيات بناء على ان الارض تهرب من العلو الى السفل والنار بالعكس فذلك يدل
على شعورهما بالملائم والمنافر في غاية الضعف وفي تعدده ووحدته نظر وتامل ذهب
الجمهور الى ان اللامسة قوة واحدة بها يدرك جميع الملموسات كسائر الحواس فان اختلاف
المدركات لا يوجب اختلاف الادراكات [illegible] على تعددها وذهب كثير
من المحققين ومنهم الشيخ الى انها قوى متعددة بناء على انها متعددة في كثرة القوى من ان
القوة الواحدة لا يصدر عنها اكثر من [illegible] فلما كانت ملموسات مختلفة الاجناس متضادة
فلا بد لها من قوى متعددة مختلفة [illegible] بالتضاد بينها فاقل الكل [illegible] بها قوة واحدة هي
حاكمة بين الحرارة والبرودة وحاكمة بين الرطوبة واليبوسة وحاكمة بين الخشونة والملاسة
وحاكمة بين الصلابة واللين ومنهم من زاد حاكمة بين الثقل والخفة قالوا ويجوز ان يكون
لهذه القوى باسرها آلة واحدة مشتركة بينها وان يكون هناك في الآلات اختلاف غير
محسوس فلهذا توهم اتحاد القوى ويرد عليه ان المدرك بالحس هو المتضادان كالحرارة
والبرودة دون التضاد فانه من المعاني المدركة بالعقل او الوهم واذا جاز ان يدرك
قوة واحدة للضدين [illegible] لا يجوز ان يصدر عنها امور اكثر من ذلك وايضا
فان الطعوم والروائح والالوان اجناس مختلفة متضادة مع اتحاد القوة المدركة لها
وكون التضاد فيما بين الملموسات اكثر واقوى لا يجدي نفعا ومنها الذوق ويتوقف اي
توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل والضد الذوق قوة منبثة في العصب المفروش
على جرم اللسان ومنفعته في [illegible] اذ يتمكن بها من جذب الملائم ودفع المنافر من

المطعومات

المطعومات كما ان اللمس يتمكن به من مثل ذلك من الملموسات ويوافقه في الاحتياج الى [illegible]
[illegible] فان [illegible] اللامسة لا تؤدي الطعم كما ان نفس ملاقاة الحار تؤدي بحرارته بل
لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة من الآلة المسماة بالملعبة ويشترط ان يكون تلك
الرطوبة خالية عن مثل طعم المطعوم وضده بل عن الطعوم كلها ليؤدي طعم المذوق كما هو الى الذائقة
فان المريض اذا تكيف لعابه بطعم كالخلط الغالب عليه لا يدرك طعوم الاشياء [illegible]
الا مشوبة بذلك الطعم فان المرور يجد طعم العسل مرا ثم اختلفوا في ان توسطها [illegible]
اجزاء لطيفة من ذي الطعم ثم يغوص هذه الرطوبة معها في جرم اللسان الى الذائقة والمحسوس
هو كيفية ذي الطعم ويكون الرطوبة واسطة لتسهيل وصول جوهر المحسوس الحامل للكيفية الى
اللامسة او بان يتكيف نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فتغوص وحدها فيكون المحسوس
كيفيتها وعلى التقديرين لا واسطة بين الذائقة ومحسوسها حقيقة كما في اللمس [illegible]
الى توسط الجسم الملاقي [illegible] بين الطعم واللمس [illegible] كما في الحرارة
فان سطح اللسان [illegible] لا يحس [illegible] بالتحقيق [illegible] على النفس
[illegible] ومنها الشم وهو قوة مودعة في الزائدتين
النابتتين في مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي [illegible] الهواء المنفعل
[illegible] الى الخيشوم [illegible] الروائح [illegible] المتكيف
بكيفية ذي الرائحة [illegible] ذي الرائحة كما [illegible]
الاجزاء [illegible] ذي الرائحة [illegible] استحالة
في الهواء [illegible] بان [illegible] المسك [illegible] على طول الازمنة
[illegible] الاجزاء
[illegible] بعيدة جدا [illegible]
[illegible] في الهواء [illegible] الا ان
[illegible] ذي الرائحة [illegible]
[illegible] الروائح [illegible] البرد [illegible]
[illegible] يجوز ان يكون ذلك
[illegible] التبخير [illegible] الاجزاء [illegible] كيفية الهواء [illegible] ذي الرائحة وكثرة [illegible]

والشم على ذبول التفاحة وتخلخل طرفها بتمامه قال الا انا والحق ان كليهما ممكن يحتج
يمكن ان يكون بوصول الاجزاء اللطيفة المنفصلة عن ذي الرائحة الى آلة الشم سببا
لادراك الرائحة كما ان وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة اليها سبب لذلك
الا ان وجدان الشارع بمسافة [illegible] لا يكاد يحصل الا بمسافة قريبة منها بكيفية
بكيفية الجسم ذي الرائحة الهواء [illegible] بعيدة على ما حكي في التعليم الاول من ان
الرخمة قد انقلعت من [illegible] فرسخ برائحة جيفة حصلت من مقاتلة وقعت بين اليونانيين
مع استلزام ان يبلغ [illegible] الهواء الى تلك المسافة ويبلغ الفشا ان يتحلل من تلك الجيفة
اجزاء يبلغ فرسخا [illegible] بانه مجرد استبعاد ولا دليل على الامتناع [illegible] ولكن
وصول الهواء المتكيف الى المسافة البعيدة على ما حكي يجوز ان يكون بهبوب رياح
قوية [illegible] ان يكون او [illegible] صرحة حيث [illegible] مقالة [illegible] الى
ومنها السمع وهي قوة مودعة في العصب المفروش في سطح الصماخ ويتوقف
ادراكها على وصول الهواء المنضغط المتكيف بكيفية الصوت بسبب تموجه الحامل
من قرع اي امساس عنيف او قلع اي تفريق عنيف وهما سببان لتموج الهواء
فالقرع [illegible] فلان القارع يموج الهواء الى ان ينفلت من المسافة التي يسلكها
القارع الى جنبتيها واما القلع فلان القالع يموج الهواء الى ان ينفلت من
المسافة التي يسلكها المقلوع الى جنبتيها [illegible] بين الجسمين بجذب العنف الهواء
الى الان [illegible] الشكل والتموج الواقعين هناك [illegible] القرع للقارع او
القلع للقالع كما في قرع الطبل وقلع الكرباس [illegible] الى الصماخ
فيسمع الصوت لوصوله الى السامعة لا لتعلق حاسة السمع به [illegible] بعيدا عن الآلة السامعة
كما [illegible] فانه يرى من بعيد [illegible] بل [illegible]
بوصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ ان هواء واحدا بعينه تموج وتكيف
بالصوت ووصل الى القوة السامعة بل ان ما يجاوره من ذلك الهواء المتكيف بالصوت
تموج وتكيف بالصوت ووصل الى القوة السامعة بل ان ما يجاوره من ذلك الهواء المتكيف
بالصوت تموج وتكيف بالصوت ايضا وهكذا الى ان تموج وتكيف به الهواء الراكد
في الصماخ فيدركه السامعة ح [illegible] ويستدل على ان الاحساس بالصوت بوصول الهواء

الحامل له الى الصماخ بوجوه الاول ان من وضع فمه على طرف انبوبة طويلة ووضع
طرفه الآخر على صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون سائر
الحاضرين الثاني اذا رأينا من بعيد انسانا ضرب الفأس على الخشبة رأينا الضربة
قبل سماع الصوت الثالث ان الصوت يميل مع الريح كما هو المجرب في صوت
المؤذن على المنارة فمن كان منه في جهة هبوب الريح اليها يسمع صوته وان كان بعيدا
ومن كان في غير تلك الجهة لا يسمعه وان كان قريبا واعترض الامام بان الوجوه
الثلاثة راجعة الى الدوران اذ محصولها انه متى وجد وصول الهواء الحامل للصوت
الى الصماخ وجد السماع ومتى لم يوجد لم يوجد فلا يفيد الا ظنا وانت خبير بان مثل
ذلك بمعونة الحدس القوي من الاذهان الثاقبة يفيد اليقين وكذا الحال في
كثير من المسائل العقلية المستفادة بالحدس الصائب فلا يتم الحجة على الغير مع كونها
معلومة لنا وعورض بوجوه الاول الحروف الصامتة لا وجود لها الا في آن
حدوثها ونحن نسمعها فاذن قد سمعناها قبل وصول الهواء الحامل لها الى صماخنا
الثاني ان حامل حروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد او اهوية متعددة فعلى الاول
يجب ان لا يسمعها الا سامع واحد ولا يسمعها ذلك الواحد الا نادرا لانه من النادر
ان يبقى ذلك الهواء بالكلية على ذلك الشكل الى ان يصل بالكلية الى صماخ واحد وعلى
الثاني يجب ان يسمعها السامع الواحد مرارا كثيرة الثالث قد يسمع الصوت كلاما من
وراء جدار حائل بينهما الجدار المحيط بالسامع من جميع الجوانب ولا يمكن ان يقال ان الهواء
الحامل لتلك الكيفية ينفذ في مسام الجدار لان الهواء الحامل للكلمة المخصوصة انما يتشكل
بالشكل المخصوص للحرف فاذا تادى الى الجدار وصدمته كيف [illegible] يبقى ذلك الشكل
الذي لاجله صار الهواء حاملا للصوت المخصوص [illegible] فوجب ان لا
يبقى كيفية تلك الحروف واجيب عن الوجه الاول بان الحروف الصامتة آنية
الحدوث لا آنية الوجود فيجوز ان يبقى زمانا يصل الهواء الحامل لها الى الصماخ وعن
الثاني بان حامل لها هواء متعدد لكن الواصل الى السامع الواحد جاز ان يكون واحدا
او اهوية تعدد الوصول اليه جاز ان يكون السامع مشروطا بالوصول اول مرة فيكون
شرط السماع فيها [illegible] وعن الثالث بان شرط السماع بقاء الهواء على كيفية

مستقبلا

التي هي العصبة المتوضعة على المقعر ولا يبعد ان ينفذ الهواء في النافذة الضيقة متكيفا
بالكيفية التي هي الصوت المخصوص واطلاق الشكل على الكيفية تجوز ثم قال ان الهواء
يحمل الكلمة المخصوصة تام يتشكل فيتشكل بشكل مخصوص اراد به كيفية مخصوصة على سبيل التجوز و
لم يرد به انه متشكل بالشكل الحقيقي حتى لا يتصور نفوذه في تلك المنافذ مستبقيا لشكله
على حاله ومنها البصر وهو قوة مودعة في ملتقى العصبتين المجوفتين اللتين تنبتان من غور
البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي فيتيامن
النابت منهما يسارا ويتياسر النابت منهما يمينا حتى يلتقيا ويصير تجويفهما واحدا ثم ينفذ النابت
يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى فذلك التجويف الذي هو في الملتقى
اودع فيه القوة الباصرة وتسمى مجمع النور وانما جعلت ها ان العصبتان مجوفتين لاجتماع
الكثرة الروح الحامل للقوة الباصرة بخلاف سائر الحواس الظاهرة ويتعلق البصر بالذات
بالضوء واللون وبتوسطهما بسائر المبصرات كالشكل والمقدار والحركة وغيرها ولم يرد بالمبصر
بالذات ما لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره وبالمبصر بالواسطة ما يتوقف ابصاره على
ابصار غيره حتى يرد الاعتراض بان المدرك بالذات هو الضوء ليس الا واما اللون
فهو ابصاره بتوسط الضوء ككل المبصرات بل اراد والمرئي بالذات ما تكون رؤيته
متعلقة به ابتداء الا بلا واسطة يكون تعلق تلك الرؤية بها اولا وبالذات وتعلقها بغيرها
بتبعية المرئي ثانيا وبالعرض على قياس ما عرف في الاعراض الاولية والاعراض الثابتة
وعلى قياس الحركة الذاتية والحركة العرضية فان الضوء المرئي برؤية متعلقة به ابتداء بغير
المذكور واللون ايضا كذلك الا ان رؤية الضوء غير مشروطة برؤية اخرى ورؤية اللون
مشروطة بوجود رؤية الضوء المحيط بذلك اللون فاذا رأينا لونا مضيئا فهناك رؤيتان
احدهما متعلقة بالضوء اولا وبالذات والاخرى متعلقة باللون كذلك ولهذا ينكشف كل
واحد منهما عند الحس انكشافا تاما الا ان الرؤية الثانية مشروطة بوجود الرؤية الاولى لا
تتحقق بدونها واما الشكل وما اشبهه فلا يتعلق بشيء منها رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة
باللون الجسم ابتداء يتعلق هي بعينها ثانيا بشكله ومقداره وحركته وحسنه وقبحه الى غير ذلك
فلهذا الجسم مرئيا اولا وبالذات وتلك الاشياء مرئية ثانيا وبالعرض ولهذا لم ينكشف
هذه الاشياء عند الحس انكشاف الضوء واللون وهو راجع فيما الى تأثير الحدقة فيه تقول

فينا لانه لو وجبت الرؤية عندها كما هو مذهب الاشاعرة لا يكون في حضرتنا جبال شاهقة ولا
جارحة هناك ويجب حصولها عند الشرائط عند الفلاسفة وتبعهم المعتزلة ان الابصار يتوقف
على شرائط يمتنع حصوله بدونها ويجب حصوله معها اما الاول فلانا نجد بالضرورة
انتفاء الرؤية عند انتفاء شيء من تلك الشرائط ورد بان العدم لا يدل على الامتناع
واما الثاني فلانه لو جاز عدم الابصار معها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة وبحار
زاخرة وكنا لا نراها واللازم باطل قطعا ورد بانه ان اريد بالامتناع امكان ذلك في نفسه
فلا نسلم بطلانه وان اريد الاحتمال والتجويز العقلي بحيث لا يكون انتفاؤه معلوما قطعا النقل
على سبيل القطع فلا نسلم لزومه فان ذلك من العلوم العادية ومنهم من قال ان اشتراط هذه
الشرائط انما هو عند تعلق النفس بالبدن هذا التعلق المخصوص او كون الباصرة على هذا
الحد من القوة لا على حد آخر فوقه كما في الآخرة واما شرائط الرؤية فمنها ان يكون المرئي
مقابلا للرائي او في حكم المقابل كالاعراض فانها في حكم محالها المتحيزة بالذات
المحاذية للرائي وكما في رؤية الانسان وجهه في المرآة ومنها عدم البعد المفرط وهذا الشرط
مما يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب عظم المرئي وصغره وبحسب اشراق لونه واعتدا
كونه فان قوي البصر قد يرى شيئا على بعد مخصوص ولا يراه ضعيف البصر على ذلك البعد
المرئي العظيم المقدار قد يرى من بعد ولا يرى الصغير المقدار من ذلك البعد وما لونه اكثر
اشراقا وضوءا يرى من بعد اكثر ومنها عدم القرب المفرط فان المبصر اذا التصق بالعين جدا
بطل الابصار ومنها عدم الضوء المفرط وهذا الشرط ايضا مما يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه
وبحسب قرب المبصر وبعده ومنها عدم الحجاب بين الرائي والمرئي والمراد بالحجاب الجسم الكثيف
المانع للشعاع من النفوذ فيه وما قيل من ان المراد بالحجاب الجسم الملون او المغشي
او الملون لا يدل على منافاة ان الزجاج الملون لا يحجب ما وراءه عن الابصار وايضا
لا يلزم ان لا يحجب الارض عن رؤية ما وراءها لان الارض على ما صرح به هذا القائل لا
لون له ولا ضوء فلا يكون حجابا بين الرائي والمرئي على تفسيره ومنها ان يكون المرئي مضيئا اما
من ذاته او من غيره ومنها ان يكون المرئي كثيفا اي مانعا للشعاع عن النفوذ فيه لا لطيفا
فعلى هذا يجب ان لا يكون الجسم اللطيف مثل الهواء والزجاج مرئيا لعدم منعه الشعاع عن النفوذ
فيه والتجربة تشهد ببطلانه لانا نرى بعض الحباب اللطيف في الغاية بحيث لا يمنع الشعاع

اصلا كالسموات وكرة الاثير والهواء الصافي وبعضها ليس بتلك الغاية من اللطافة بل له
حظ من طرفي الكثافة واللطافة كالماء والزجاج ونحوهما من الشفيف ومثل هذا الجسم اللطيف لا
يحجب ما يحله ووراءه من الابصار ولكنه قد يبصر نيا دما قيل من ان هذا الشرط يغني عما
ذكره بعضهم من انه يشترط في الرؤية كون الشيء جائز الرؤية فلذلك امتنع رؤية الطعوم والروائح
والكيفيات النفسانية ليس بشيء لان الكثافة انما تشترط في الجسم الذي يتعلق الرؤية باحواله
لا بنفسه كتلك الاحوال والا وجب ان يكون الضوء واللون والشكل والمقدار وسائر
المبصرات ايضا كثيفة وذلك باطل قطعا فعلى هذا اذا كان الجسم كثيفا وجب ان يرى هو وجهته
كان يرى ضوءه ولونه وشكله ومقداره فحسن اشتراط الكثافة هناك وقد يقال اشتراط
كون المرئي مضيئا يغني عن اشتراط كونه كثيفا لان اللطيف لا يقبل الضوء وما قيل من انه
قد يضاف الى هذه السبعة ثلاثة اخرى هي سلامة الحاسة والقصد الى الاحساس وتوسط
الشفاف بين الرائي والمرئي فصارت شروط الرؤية عشرة كما مر ففيه ان هذا الاخير
يغني عنه اشتراط عدم الحجاب بين الرائي والمرئي في خروج الشعاع المذاهب المشهورة للحكماء
في الابصار ثلاثة الاول مذهب الرياضيين وهو ان الابصار بخروج شعاع من العين
على هيئة مخروط راسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر ثم انهم اختلفوا فيما بينهم
فذهب جماعة الى ان ذلك المخروط مصمت وذهب جماعة اخرى الى انه مركب من خطوط
شعاعية مستقيمة اطرافها التي تلي البصر مجتمعة عند مركزه ثم تمتد متفرقة الى المبصر فما انطبق
عليه من المبصر اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطراف تلك الخطوط لم يدركه
ولذلك يخفى على البصر المسام التي في غاية الدقة في سطوح المبصرات وذهب جماعة ثالثة
الى ان الخارج من العين خط واحد مستقيم فاذا انتهى الى المبصر تحرك على سطحه في جهتي طوله
وعرضه حركة في غاية السرعة ويتخيل بحركته هيئة مخروطة والثاني مذهب الطبيعيين وهو ان
الابصار بالانطباع وهو المختار عند ارسطو واتباعه كالرئيس وغيره قالوا ان مقابلة
المبصر للباصرة توجب استعدادا يفيض به صورته على الجليدية الى الملتقى ولا يكفي في الابصار
الانطباع في الجليدية والا لرأى شيء واحد شيئين لانطباع صورته في جليدتي العينين بل لا بد
من تادي الصورة الى ملتقى العصبتين المجوفتين والى الحس المشترك ولم يريدوا بتادي
الصورة من الجليدية الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك انتقال العرض الذي هو الصورة

بل ارادوا ان انطباعها في الجليدية معد لفيضان الصورة على الملتقى وفيضانها عليه معد لفيضانها
على الحس المشترك والثالث مذهب طائفة من الحكماء وهو ان المشف الذي بين البصر والمرئي
يتكيف بكيفية الشعاع الذي في البصر ويصير بذلك آلة للابصار حجة الرياضيين ان المتوسط
بين البصر وما يقابله اذا كان جسما لطيفا اي غير مانع عن النفوذ فيه فهو لا يمنع عن رؤية
المقابل واذا كان كثيفا اي مانعا من النفوذ الشعاع فيه فهو يحجب البصر عن الرؤية وما ذلك الا
لان شعاعا من البصر قد نفذ في الجسم المتوسط ووصل الى المرئي على التقدير الاول ولم ينفذ
في الجسم المتوسط فلم يصل الى المرئي على التقدير الثاني ولهم امارات اقناعية موقعة للظن
في هذا المطلب يظهر لمن تتبع كتب المناظر والمرايا وقد ذكر لابطال مذهبهم وجوه منها ان
الشعاع اذا كان عرضا امتنع عليه الحركة والانتقال وان كان جسما امتنع ان يخرج من
عينينا بل من عين البقة جسم يخرق الافلاك وينبسط في لحظة على نصف كرة العالم ثم
اذا انطبق الجفن عاد اليها او انعدم ثم اذا فتح العين خرج مثله وهكذا ومنها ان حركة
الشعاع ليست ارادية وذلك ظ وليست طبيعية والا لكانت الى جهة واحدة ولا قسرية اذ
لا قسر حيث لا طبع واعترض عليه بانه يجوز ان تكون حركته الى جهة واحدة طبيعية والى
ما عداها من الجهات قسرية وان لم يكن القاسر معلوما لنا ومنها انه لو كان الابصار بخروج
الشعاع لوجب ان تشوشه عند هبوب الرياح ووصوله الى ما يقابل الوجه حتى يرى كل احد
ما لا يقابله ولا يرى ما يقابله ومنها ان الابصار لو كان بخروج الشعاع لوجب ان لا يرى
المرئي الا بعد انقضاء زمان يتحرك فيه الشعاع الى المرئي وان يرى القمر قبل الثوابت
بزمان يناسب التفاوت المسافة بينهما وانه باطل قطعا لانا كلما فتحنا العين ابصرنا الثوابت
دفعة ثم ان تلك الوجوه تنادي بل كلام القائلين بخروج الشعاع وهو انهم ارادوا بما
ذكروه ان المرئي اذا قابل شعاع البصر استعد لان يفيض على سطحه من المبدأ الفياض
شعاع يكون ذلك الشعاع قاعدة مخروط راسه عند مركز البصر لكنهم سموا حدوث الشعاع
بسبب مقابلة العين بخروج الشعاع عنها اليه مجازا على قياس تسمية حدوث الضوء
فيما يقابل الشمس بخروج الضوء منها اليه حجة الطبيعيين وجوه الاول ان الانسان اذا
نظر الى قرص الشمس وحدق نظره مدة طويلة ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه كانه
ينظر اليها وكذلك اذا بالغ في النظر الى الخضرة المشرقة ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه

لم لا ج

هذه الحالة واذا بالغ في النظر اليها ثم نظر الى لون آخر فانه يرى ذلك اللون مختلطا
بالخضرة وما ذلك الا لان صورة المرئي في الباصرة وبقائها زمانا ورد بان صورة
المرئي باقية في الخيال لا في الباصرة اقول لكن بين التخيل والمشاهدة فرق بين
والارتسام في الخيال هو التخيل دون المشاهدة ولا شك ان تلك الحالة حالة المشاهدة
لا حالة التخيل فالصواب ان يقال في الرد صورة المرئي في تلك الحالة باقية في الحس المشترك
كما سيأتي في اثبات الحس المشترك والحق انهم ان ارادوا بانطباع صورة المرئي في الباصرة
وجوده الذهني فلا ينبغي ان يتنازع معهم في ذلك فان تحقق صور المحسوسات وانطباعها
في القوة الحاسة [illegible] على تقدير القول بالوجود الذهني بل ينبغي ان يطالبوا بوجه
تخصيص القول بالانطباع ببعض المدركات فان صورة المسموع ايضا منطبعة في القوة السامعة
وكذا صورة الملموس في اللامسة والمذوق في الذائقة والمشموم في الشامة وان ارادوا
بانطباع الصورة امرا وراء ذلك فيطالبون بالدليل عليه [illegible] ان المرئي اذا
كان قريبا من الرائي قريبا منه لا يرى كما هو واذا ابعد منه يرى اصغر مما هو عليه وكذا
يتزايد الصغر بتزايد البعد حتى يرى كنقطة ثم يضمحل بحيث لا يرى وما ذلك الا لان صورة
المرئي تنطبع في جزء من الجليدية يحيط به زاوية مخروط متوهم لا وجود له اصلا راسه عند مركز
الجليدية وقاعدته سطح المرئي وتلك الزاوية تصغر كلما بعد المرئي ويصغر بحسب صغرها
الجزء الذي ينطبع فيه من الجليدية ولا شك ان الشبح المرتسم في الاصغر اصغر من الشبح
المرتسم في الاكبر فلذلك يرى المرئي اصغر وفيه نظر لان التفاوت الواقع في المرئي بحسب الابعاد
من الرائي انما ينضبط اذا جعلت الزاوية موضعا للابصار فيكون بالانطباع واما اذا
جعل موضعه قاعدة المخروط كما هو على القول بالشعاع فينبغي ان يرى على مقدار واحد في
الابعاد كلها سواء كانت الزاوية ضيقة اولا وفيه نظر لان القائلين بخروج الشعاع [illegible]
ان صغر المرئي [illegible] بحسب صغر زاوية مخروط الشعاع والثالث ان البصر في ادراكه
[illegible] الحواس الظاهرة اذ ليس ادراكها لمدركاتها بان يخرج منها شيء ويتصل
بالمحسوس بل ادراكها اياها انما هو بان ياتيها المحسوس فوجب ان لا يكون الاحساس
بالبصر بخروج شيء منه الى المبصر بل بان ياتيه صورة المحسوس ورد بانه تمثيل بلا جامع
واعلم ان الفرق بين [illegible] قول الحكماء بان الابصار انما يكون بانطباع صورة المرئي

وليس كذلك

في الجليدية

في الجليدية ان المرئي بالحقيقة هو تلك الصورة فرد عليهم انه يلزم ان لا يحس الالف في بلدة كبيرة
من نقطة ناظره اذ لا ينطبع في ناظره ما هو اكبر منه مقدارا فلا يصح منه الحكم على البعض بالعظم
لتوقفه على ادراك المحكوم عليه وايضا لو كان المبصر هو الصورة المرتسمة في العين لما ادركنا
بعد الشيء عنا ولا قربه منا حيث هو والصواب انهم ارادوا ان صورة المرئي اذا ارتسمت
في العين [illegible] بها النفس فاحست بالمرئي الموجود في الخارج على حقيقته
وفي جهته بحسب قربه وبعده فتلك الصورة آلة للابصار لا انها مبصرة واما المذهب الثالث
فقد قالوا في ابطاله انه ضرورة ان الشعاع الذي في عين العصفور بل البقة يستحيل
ان يقوى على احاطة نصف العالم اي كنصف العالم او الالف من امثال الجبل ولو كان كالارض
[illegible] كنصف [illegible] عشرة فراسخ فضلا عن هذه المسافة العظيمة ولما
الحكم جليا عند العقل فلا حاجة عنده وايضا لو توقف الابصار على [illegible] المشف المتوسط
الى حالة يعين البصر على الادراك لكان كلما كانت العيون اكثر كان الابصار اقوى [illegible]
حصول الابصار اصلا لان تلك الكيفية ان قبلت الاشتداد فكلما كانت العيون اكثر
كانت اقوى فكان الادراك اقوى وان لم تقبل فعند اجتماع العيون لو حصلت تلك
الحالة [illegible] حصولها لبعض العيون اولى من الباقي لان كل واحد منها علة مستقلة وعلى تقدير
حصولها لبعض العيون [illegible] لا يراه الا ذلك البعض [illegible]
الاسباب [illegible] فاستحال ان يقبل الحكم الواحد الشخصي بالعلل الكثيرة او لا يحصل بشيء
منها [illegible] يلزم ان لا يحصل الابصار [illegible] تلك الحالة لا يحصل لجميع
تلك العيون ولا يجوز اجتماع العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص وذلك لانه اذا كان
امور يصح ان يكون كل واحد منها علة مستقلة لامر فانما كان سابقا على ما سواه من تلك
الامور سواء كان واحدا او اكثر يكون هو العلة المستقلة دون ما عداه واذا وجد من تلك
الامور اثنان او اكثر دفعة كانت العلة المستقلة مجموعها لا واحدا منها لان شرط [illegible]
على ما سواه متحقق في ذلك الواحد وانما يوجد في المجموع على معنى [illegible]
ان عدم كل واحد من العلل ان يقتضي علية تامة لعدم المعلول بشرط ان يكون سابقا على ما
سواه من الاعدام ولا يلزم من اجتماع اعدام العلل ان يقتضي اجتماع العلل المستقلة
لان العلة المستقلة [illegible] يكون مجموعها لا واحدا واحدا منها لان ذلك الشرط انما يوجد في

فاتيها

المرئي الا في واحد واحد فعند اجتماع العينين تختار ان تلك الحالة الحاصل بحسبها متكون علمها مستقلة
بحسبها الا واحد لا واحدا حتى يلزم اجتماع الحيل المستقلة لا تقابل اذا النظر تخفض في
مرة وحصل تلك الحالة في المنخفض المتوسط فاذا نظر بعده تخفض آخر فيه ذلك المرئي
فاما ان يحصل تلك الحالة ايضا من ذلك الناظر الثاني فيلزم تحصيل الحاصل والا يحصل مع
يلزم ان لا يراه من نظر الثاني فرد ذلك بلا دليل لجواز ان تحصل روية الناظر الثاني بتكيف
المنخفض المتوسط بشيء غير ما نظر المتقدم لزم امكان روية تخفض بعين تخفض آخر و
يلزم امكان روية الاعمى للمبصرات لان ذلك انما يلزم لو لم يكن هناك شرط آخر غير
التكيف بكيفية الشعاع فان المنعكس الى المدرك البصر وجه قد شهد الامتحان
والتجربة بان الشعاع اذا وقع على صقيل كالمرآة مثلا ينعكس منه الى شيء آخر وجهه
من ذلك الصقيل كوضع ما خرج منه الشعاع فزاوية الانعكاس كزاوية الشعاع على
ما ذكر في المناظر فاذا وقع صقيل في مقابلة الرائي انعكس شعاع بصره منه الى وجهه
فيرى وجهه ولا شعور له بالانعكاس فيتوهم انه يراه على الاستقامة كما هو المعتاد
فيحسب صورة وجهه منطبعة في المرآة واذا كان الوجه قريبا من المرآة والخطوط
المنعكسة قصيرة يظن ان صورته قريبة من سطح المرآة واذا كان الوجه بعيدا عنها
والخطوط المنعكسة طويلة يحسب ان صورته غائرة في عمقها واما اصحاب الانطباع
فقد زعموا انه ينطبع من الوجه صورة في الصقيل ثم ينطبع من تلك الصورة صورة
اخرى في العين ورد ذلك بوجوه اولها انه لو انطبع من الوجه صورة في الصقيل
لانطبعت في موضع معين منه ولم تتغير عن موضعها بتبدل الشيء الثالث كما ان الحائط
اذا اخضر لانعكاس الضوء عن الخضرة اليه فان ذلك اللون يلزم موضعا واحدا
ولا يختلف على المتقابلين كما نرى صورة الشجرة في الماء مختلفا مكانها عند المار
مع اشتغالنا وثانيها لو انطبعت صورة في المرآة لانطبعت اما في سطحها الظاهر فكان
يلزم ان نراها في سطحها الظاهر كما نرى سائر النقوش المنقوشة في ظاهرها واما هناك
لكنا نرى الصورة المرئية في المرآة غائرة فيها بحيث يقرب منها قريب ويبعد
عنه بعيد عنها واما في عمقها وهو باطل اما اولا فلانه ليس للمرآة ذلك العمق واما ثانيا
فلان الصورة المنطبعة في عمقها لا يمكن ان يرى لكثافة جرم المرآة وثالثها لو كا

اشتغالنا
من اسطح المستقبل

الصورة

الصورة المرئية في المرآة منطبعة فيها لكنا اذا رأينا الجبل العظيم فيها لانطبعت صورته فيها لكن
ذلك محال لاستحالة انطباع العظيم في الصغير اولا لكن ان كان بعض الاول ثانيا فلا
صورة الوجه انما ينطبع في موضع معين من الصقيل له وضع خاص بالنسبة الى الوجه واحد
موضع لو قوم اى خط خارج من مركز الجليدية ووصل الى هذا الموضع ثم انعكس عنه بحيث
تكون زاوية الانعكاس مثل زاوية الوصول لانطبق على قاعدة هذا الخط على سطح
الوجه ولا شك ان الموضع الذي له هذا الوضع بالنسبة الى هذا الوجه ينتقل بانتقال الرائي
وعن الثاني بان المرئي انما هو الوجه دون صورته المنطبعة في سطح الصقيل اذ لو كان
المرئي هو الصورة المنطبعة فيه لزم ان لا يرى شيء اعظم من مقدار سطح الصقيل وعن الثالث
من اصحاب الابصار على ما مر انما في الصورة المنطبعة في البصر وعن الرابع بان
انطباع صورة العظيم في الصغير ليس بمحال انما المحال انطباع العظيم في الصغير وهو غير لازم
لان صورة الشيء لا يجب ان تساويه في المقدار وان عرض تعدد السهمين تعدد المرئي
فقد يعرض للانسان ان يرى الشيء الواحد شيئين فقال اصحاب الشعاع ان المخروطين
الخارجين من العينين ان التقيا بحيث يصير سهماهما خطا واحدا رأى الشيء الواحد
واحدا وان تعدد السهمان رأى متعددا وفيه نظر لان اتحاد سهمي المخروطين غير ممكن
فالصواب ان يقال ان وقع السهمان من المرئي على موضع واحد رأى واحدا وان تعدد
موضع السهمين رأى متعددا واما القائلون بالانطباع كما مر فهو ان انطباع صورة
المرئي في الجليدية غير كاف في ابصاره والا لرأى الشيء الواحد شيئين دائما بل لابد
ان تتأدى الصورة من الجليديتين الى ملتقى العصبتين فيرتسم فيه صورة واحدة فيرى بها
ذلك الشيء واحدا وانما يعرض ان لا يتأدى الصورتان من الجليديتين الى الملتقى دفعة فاما
لاعوجاج عارض لاحدى العصبتين رأى ذلك الشيء متعددا او الغرض عليه اصحاب
الشعاع من وجهين الاول انه اذا كان قدامنا جسمان احدهما على مسافة عشرة
اذرع والثاني على مسافة ذراع مثلا وكان وضعهما لا يحجب الاول عن البصر فاذا نظرنا
الى الاقرب وجعلنا النظر عليه وقصدنا بالنظر كما تم النظر الى عينه فانا نراه واحدا لكا
هو ونرى الابعد في تلك الحالة بعينه اثنين وعلى عكسه لو نظرنا الى الابعد وجعلنا النظر
عليه فانا نراه واحدا لكنا نرى الاقرب في تلك الحالة بعينها اثنين فلو كان السبب

والبصر

في رؤية الواحد اثنين ما ذكره من اعوجاج احدى العصبتين لما امكن ان نرى في حالة وجود
احد الشيئين واحدا او الآخر اثنين لانه يلزم ان يكون تركب العصبتين باقيا كما هو حين الاعتدال
والشيخ اقول هذا الدليل مما يطلب عليه اذ يقال لم لو كان السبب في رؤية الواحد اثنين
ما ذكره من تعدد السهمين او تعدد موقعيهما لما امكن ان نرى في حالة واحدة الشيئين
واحدا والآخر اثنين اذ يجوز ان يكون السهمان او موقعاهما في حالة واحدة متعددا ومتحدا
معا انتهى وانا اقول ان الروح الذي هو جسم لطيف نافذ في مجوف العصبتين
بحيث لا يتحد احدهما بالآخر ولا يتباين واذا كان النفوذ ذاتيا فجاز ان يلتقي في بعض وقوع الحول
في اكثر الامر لاكثر الناس لان الروح الباصر اذا جاوز الملتقى لم يتحد الصورتان ولما فرغ
من بيان الحواس الظاهرة شرع في اثبات الحواس الباطنة فقال ومن هذه القوى
اي المدركة للجزئيات الحس المشترك ويسمى باليونانية بنطاسيا اي لوح النفس و
الحواس الباطنة ايضا خمس بعدد الحواس الظاهرة بشهادة الاستقراء وما قيل انها اما
اما مدركة واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور اعني ما يمكن ان يدرك
بالحواس الظاهرة وهي الحس المشترك واما مدركة للمعاني اعني ما لا يمكن ان يدرك
بالحواس الظاهرة وهي الوهم والمعينة اما معينة بالتصرف وهي المتخيلة واما معينة
بالحفظ فاما ان يحفظ الصور وهي الخيال واما ان يحفظ المعاني وهي الحافظة فوجه ضبط و
جعل الحافظة والمتصرفة مدركا باعتبار الاعانة على الادراك واستدل على وجود الحس
المشترك بوجوه احدها انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على البعض كما نحكم بان هذا
الابيض حلو والحاكم بين الشيئين يحتاج الى حضورهما عنده ولا يكون حصول هذين الامرين
في النفس لانها لا يرتسم فيها الماديات على ما سبق ولا في الحس الظاهر لانه لا يدرك غير
نوع واحد من المحسوسات فاذن لا بد من قوة غير الحس الظاهر يجتمع فيها الصور المحسوسة
الظاهرة بان تتأدى اليها من طرق الحواس فهي كالجواسيس لهذه القوة تؤدين ما عندها
اليها فيجتمع فيها الملموسات والمبصرات والمسموعات والمذوقات والمشمومات باسرها
فلذلك سميت الحس المشترك والى هذا الوجه اشار بقوله الحاكمة بين المحسوسات والمعترض عليه
بان الحاكم هو النفس ليس الا ونسبة الحكم الى القوى مجاز لاجتماع الاشياء عند النفس
حال حكمها فقد يكون بارتسامها كلها فيها كما اذا حكمت بين المعقولات وقد يكون

بارتسام

بارتسام بعضها فيها وارتسام بعض آخر في آلتها كما اذا حكمت على الجزئي زيد بانه
انسان وقد يكون بارتسامها في آلتين لها كما اذا حكمت على هذا اللون بانه
غير هذا الطعم فلا حاجة الى قوة تجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة ولو احتيج
اليها لاحتيج ايضا الى قوة اخرى تجتمع فيها الكلي والجزئي ايضا حتى يتيسر الحكم بينهما
ثم لو كان الحاكم بين المحسوسات هو الحس المشترك كما زعم جماعة لم ما ذكر والثاني
في الحواس الظاهرة ما يدرك وغيبة من المحسوسات ليتصور حكم عليها فلا بد من
قوة باطنة تدرك انواع المحسوسات وتحكم عليها وثانيها انا نشاهد القطر النازل
بسرعة خطا مستقيما والشعلة الجوالة خطا مستديرا وما ذلك الا بان لنا قوة
غير البصر يرتسم فيها صورة القطرة والشعلة ويبقى قليلا على وجه يتصل الارتسامات
البصرية المتتالية بعضها ببعض بحيث يرى خطا للقطع بانه لا ارتسام
في البصر عند زوال المقابلة والى هذا اشار بقوله لرؤية القطرة خطا والشعلة دائرة
والمعترض عليه بانه يجوز ان يكون اتصال الارتسامات في الباصرة بان يرتسم
المقابل الثاني قبل ان يزول الارتسام الاول لقوة ارتسام الاول وسرعة تعقب
الثاني فيكون ما نحن فيه وثالثها ان المبرسم اي من به المرض المسمى برسام اذا
قوي مرضه وتعطل حواسه الظاهرة بغلبة المرض يرى اشياء لا تحقق لها في
الخارج على سبيل المشاهدة دون التخيل فانه قد يرى شبحا ويتقي منها حاضرة
عنده ولا يراها احد غيره ممن سلم حواسه فهذه الصورة غير مرتسمة في الخارج اذ لو ارتسمت
فيه لما كان موجودا مقابلا للحس واياه ولما كان ادراكه كادراك ما يرتسم من الخارج
بلا فرق عند المدرك دل ذلك ايضا على ان الابصار انما هو بالحس المشترك
ولما كان الابصار بارتسام الصورة في الحس المشترك لم يتميز الحال عند المدرك
بين ان يرد عليه الصورة من خارج كما هو الغالب وبين ان يرد عليه الصورة
من داخل كما في المبرسم فانه لما اشتغل نفسه الى طرف بغلبة المرض بحيث
تعطل حواسه الظاهرة تستولي المتخيلة وتنقش في لوح الحس المشترك صورا كانت
مخزونة في الخيال او صورا ركبتها من تلك الصورة المخزونة على طريقة انتقاشها فيه من
الخارج ولما لم يكن له شعور بانتقاشها فيه من داخل لم يفرق بينها وبين الصور المنتقشة

فيه من خارج فيجب الاشياء التي هذه صورها موجودة في الخارج حاضرة عنده
كانه المحسة بلا فرق والى هذا الوجه اشار بقوله والمرتسم بالا تحقق له اي والرؤية
المرتسم ما لا تحقق له من القوى الباطنة الخيال اي انه مغايرة للحس
المشترك لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ يعني ان الصور المحسوسات
تبقى لنا عند غيبتها وحفظها وهما فعلان مختلفان فلا بد لهما من مبدئين متغايرين لما عرفت
ان الواحد لا يكون مصدرا لاثنين ومبدأ القبول هو الحس المشترك فمبدأ الحفظ هو
الخيال وانما احتيج الى الحفظ مثلا لكل نظام العالم فانا اذا لم نعرف الشيء ما رأيناه فلم
يتبين انه هو المبصر اولا لا يحصل التمييز بين النافع والضار والصديق والعدو ونقض
بان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به فلا دة فهذا اجتمعا في قوة واحدة سميتهما
بالخيال وبان الحس المشترك مبدأ لادراكات مختلفة من انواع الاحساسات و
بان النفس تقبل الصور العقلية وتتصرف في البدن فبطل قولكم الواحد لا يكون مبدأ
لاثنين مختلفين واجيب بان الخيال لا بد وان يكون في محل جسماني فيجوز ان يكون
قبوله لاجل المادة وحفظه لقوة الخيال كالارض تقبل الشكل بمادتها وتحفظ بصورتها
وكيفيتها اعني اليبوسة وبان مبدأ الحس المشترك لادراكات مختلفة انما هي باختلاف
الجهات اعني طرق التأدي من الحواس الظاهرة وكذا الادراكات النفس والتصرفات
من جهة قواه المتعلقة اقول هذا الجواب يدفع اصل الاستدلال لجواز ان يكون
الا قوة لها القبول والحفظ بحسب اختلاف الجهات وكذا الجواب بان القبول والادراك
من قبيل الانفعال دون الفعل فلا اجتماع القبول والحفظ وانواع الادراكات في شيء
واحد لا يقبل نقض في قولنا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ودليل آخر وهو ان
الصورة الحاصلة في الحس المشترك قد تزول بالكلية بحيث يحتاج الى احساس جديد
وهو النسيان وقد تزول لا بالكلية بحيث يحضر بادنى التفات وهو الذهول
فلولا انها مخزونة في قوة اخرى يستحضرها الحس المشترك عنها لم يبق فرق بين
الذهول والنسيان واعترض بانه يجوز ان لا يكون محفوظا الا في الحس المشترك ويكون
الحضور والادراك بالتفات النفس والذهول بعدمه واجيب بانه لو كان كذلك
لم يبق فرق بين المشاهدة والتخيل لان كلا منهما حضور صورة المحسوس في الحس المشترك

من جهة

من جهة الحواس بالتفات النفس وتعلقها ان تخيل المبصر ليس ابصارا او تخيل
المذوق ذوقا وكذا البواقي بل المشاهدة ارتسام من جهة الحواس والتخيل
جهة الخيال فتدبر وبانه يجوز ان يكون الفرق عائدا الى الحضور عند الحواس والغيبة
عنها ولا يكون للادراك والحفظ الا قوة واحدة هي الحس المشترك او الخيال
ومن تلك القوى الباطنة الوهم المدرك للمعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كالعداوة
الجزئية التي يدركها الشاة من الذئب فتهرب منه والمحبة الجزئية التي تدركها السخلة
من امها فتميل اليها فان هذه المعاني لا بد لها من قوة بها ادراكها وتلك القوة
غير الحواس الظاهرة اذ المراد بالمعاني ما لا يدرك بالحواس الظاهرة وغير الحس المشترك
لانه لا يدرك الا ما يتأدى اليه من الحواس الظاهرة وغير النفس الناطقة لانها
لا يدرك الجزئيات بالذات مع ان هذا الادراك حاصل للحيوانات العجم كادراك
الشاة معنى في الذئب حتى الكلام في ان القوة الواحدة لما جاز ان يكون آلة
لادراك انواع المحسوسات لم لا يجوز ان يكون آلة لادراك معانيها ايضا واما
اثبات ذلك بان مدرك عداوة الشخص مدرك المحسوسات بالضرورة فضعيف لان
الحاكم حقيقة هو النفس فيكون المجموع من الصورة والمعاني حاضرا عندها بواسطة كل
منها بالة تخصها ولا يلزم كون محل الصورة والمعاني قوة واحدة لكن يشكل هذا
بان مثل هذا انما يكون من الحيوانات العجم التي لا يعلم وجود النفس الناطقة لها
ومن تلك القوى الحافظة وهي للوهم كالخيال للحس المشترك ووجه ثبوتها ان
القبول غير الحفظ والحافظة للمعاني غير حافظ الصور والكل فيه بعض ما مر ومن
تلك القوى المتخيلة المركبة للصور المحسوسة والمعاني الجزئية المتعلقة بها بعضها
مع بعض والمفصلة لها بعضها عن بعض تركيب الصورة بالصورة كما في قولك صاحب
هذا اللون المخصوص له هذا الطعم المخصوص وتركيب المعنى بالمعنى كما في قولك ما له
هذه العداوة له هذه النفرة وتركيب الصورة بالمعنى كما في قولك صاحب هذه الصورة
له هذا اللون وتفصيل الصورة عن الصورة كما في قولك هذا اللون ليس هذا الطعم و
قس على هذا وقد يقال تركيب الصورة بالصورة كما في تخيل انسان ذي جناحين
وتفصيل الصورة عن الصورة كما في تخيل انسان بلا راس وتركيب المعنى بالصورة

كأنه توهم صداقة جزئية لزيد وهذه القوة قد يستعملها العقل فتدرك ما يقع بعضها
الى البعض او فصله عنه وح تسمى مفكرة قالوا الدماغ ثلثة بطون اعظمها البطن الاول
ثم الثالث واما الثاني فكالمنفذ فيما بينهما مزرد على شكل الدودة ومحل الحس المشترك
هو مقدم البطن الاول ومحل الخيال مؤخره والمتخيلة في مقدم الدودة والوهم في مؤخرها
والحافظة في مقدم البطن الاخير وليس في موخره شيء من هذه القوى اذ لا حارس هناك
من الحواس فيكثر مصادماته المودية الى الاختلال

الفصل الخامس

في الاعراض وبحصر اجناسها العالية النسبية اختلفوا في ان الاجناس العالية للاعراض كم هي
فذهب ارسطو ومن تابعه الى انها تسعة واختاره المص وذهب طائفة اخرى الى انها
ثلثة الكم والكيف والنسبة الشاملة للسبعة التي جعلها ارسطو واتباعه كل واحد منها
جنسا وذهب طائفة اخرى الى انها اربعة الحركة والاضافة والكم والكيف وانما
ارجعنا الحركة المستقرة قوله وبحصر الى مقدر مضاف موصوف بصفة محذوفة لانه لو
كان راجعا الى الاعراض على ما هو الظاهر من العبارة لكان حكما بانحصارها مطلقا في التسعة
والوحدة عند القائل بوجودها في الخارج فان قيل هما على تقدير وجودهما في الخارج
داخلتان في الكيف فلا انتقاض بهما قلنا المشهور في تعريف الكيف كما سيأتي اعتبار
قيد يخرجهما عنه وح لا انتقاض لجواز كونهما نوعين حقيقيين فلا يكون من الاجناس
فضلا عن ان يكون من الاجناس العالية وبيان انحصار الاجناس العالية للاعراض في
هذه التسعة يتوقف على كون هذه التسعة اجناسا وعلى كونها غير مندرجة تحت جنس
وعلى كونها شاملة لاجناس تحتها وعلى انه لا جنس عاليا غيرها اما كونها اجناسا فيتوقف
على ان اطلاقها على ما تحتها ليس بالاشتراك اللفظي اذ لا يكون هناك ح معنى مشترك
حتى يتصور كونه جنسا ولا على سبيل التشكيك لان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا
لما تحته فلا يكون جنسا له بل اطلاقها على ما تحتها بالتواطؤ وليس مع ذلك ايضا من
قبيل اطلاق اللوازم المقولة على ما تحتها بالسوية بل من اطلاق الذاتيات على ما تحتها
ومع ذلك لا بد وان لا يكون تمام ماهيات ما تحتها من الجزئيات بل يكون تمام المشترك
بين ماهياتها المتخالفة بالحقيقة حتى يتحقق كونها اجناسا ويمكن المناقشة في كل
واحد من الامور المذكورة وكذا يناقش في كونها غير مندرجة تحت جنس لجواز ان

يكون اثنان

يكون اثنان منها او اكثر مندرجا تحت جنس شامل لها وفي كونها شاملة لاجناس تحتها فقد يمنع
لجواز كون ما تحت بعضها انواعا حقيقية واجيب بان المراد ههنا من كونها عالية انه لا
جنس فوقها فجاز ان يكون بعضها اجناسا مفردة واما ان لا جنس عاليا غيرها فلا حجة عليه الا عدم
الوجدان قال الامام وهذه الاشياء التي يتوقف عليها انحصار المقولات في هذه
العشر مما لا سبيل الى تحقيقها وما قيل في بيان الانحصار من ان العرض ان قبل القسمة
لذاته فهو الكم والا فان لم يقتض النسبة لذاته فالكيف وان اقتضاها فالنسبة اما للاجزاء
بعضها الى بعض وهو الوضع او للمجموع الى امر خارج وهو ان كان عرضا فاما كم غير قار فمتى او
قار فينتقل بانتقاله فالملك او لا فالاين واما نسبة فالمضاف واما كيف والنسبة اليه
اما بان يحصل منه غيره فان يفعل او يحصل هو من غيره فان ينفعل وان كان جوهرا فهو لا
يسمى النسبة اليه الا لعارض فيؤول الى النسبة الى العرض ويندرج فيما ذكرنا فوجه ضبط
لسبيل الاستقراء وتقليل الانتشار الاول الكم بين فيه المباحث المتعلقة
بكل واحد من المقولات التسع فبدا بالكم لانه اعم وجودا من الكيفية واصح وجودا منها
اما انه اعم وجودا منها فلان العدد من الكم عارض للامور المفارقة
والكيفية اعني المادية وعارض ايضا للماديات الكائنة بجميع الكيفيات فقد يعم الكم
الكيف وجودا واما انه اصح وجودا فلكون الموجودات حالة فيها لا يتحقق كونها موجودة فيه
الكيفية لانها ان يكون محلها متصلا بحصول الاستعداد فيها وقد يقال الاولى التعبير عن جميع المقولات
حتى المضاف والكيف لا يعقل تقدمها واما انه اصح وجودا من البواقي فلان البواقي اعراض
نسبية لا تحصل الا في ذوات موضوعاتها الا بالقياس الى غيرها بخلاف الكم فانها متقررة
في ذوات موضوعاتها مع قطع النظر عما عداها فنقول الكم المتصل جسم وسطح وخط وغيره الزمان
والمنفصل العدد وقد عرفت ان الكم هو الذي يقبل لذاته القسمة اي يمكن ان يفرض فيه اجزاء
فان كان بحيث يتلاقى كل جزئين منه على حد واحد مشترك بينهما فهو المتصل والا فالمنفصل
والمراد بالحد المشترك ما يكون نسبته الى الجزئين نسبة واحدة كالنقطة بالقياس الى جزئي الخط
فانها ان اعتبرت نهاية لاحد الجزئين يمكن اعتبارها نهاية للجزء الاخر وان اعتبرت بداية له
يمكن اعتبارها بداية للاخر فليس لها اختصاص باحد الجزئين فيكون اختصاصها بالنسبة
الى الجزء الاخر بل نسبتها اليهما على السوية والخط الى جزئي السطح والسطح الى جزئي الجسم

التعليمي والآن بالنسبة الى جزئي الزمان والحد المشترك يجب كونه مخالفا بالنوع لما يحدد
له لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا انضم الى احد القسمين لم يزد به اصلا واذا فصل
عنه لم ينقص شيئا ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزءا آخر من المقدار المنقسم فيكون التقسيم الى
قسمين تقسيما الى ثلثة هف وكذا النقطة ليست جزءا من الخط بل هي عرض فيه
وكذا الخط بالقياس الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم ولا يوجد بين اجزاء الكم المنفصل حد
مشترك بالمعنى المذكور فان العشرة اذا قسمت الى ستة واربعة كان السادس جزءا من
الستة داخلا فيها وخارجا من الاربعة ولم يكن ثمة امر مشترك بين قسمي العشرة وهما الستة
والاربعة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط والكم المتصل اما ان يكون قار الذات اي مجتمع
الاجزاء في الوجود او غير قار الذات الثاني الزمان والاول المقدار وهو ان قبل القسمة
في الجهات الثلث اعني الطول والعرض والعمق فهو الجسم التعليمي وان قبلها في جهتين فهو
السطح وان لم يقبلها الا في جهة واحدة فهو الخط والكم المنفصل هو العدد ويشملها قبول
المساواة وعدمها اي للكم خواص ثلث يشترك فيها المتصل والمنفصل منها قبول المساواة
وقبول عدم المساواة يعني انه اذا نسب كم الى كم آخر فاما ان يكون مساويا له او زائدا عليه
او ناقصا عنه وهذه الخاصة من الاولى والاعراض الاولية للكميات واما عروض الغير فبتوسطها
فان المتصل او الاخذ الاعداد او المقادير ولم يلاحظ معها شيئا آخر امكن ان يحكم بينهما
بالمساواة واللامساواة وان لاحظ معها شيئا آخر ولم يلاحظ معه العدد والمقدار لم
يمكنه ذلك ومنها قبول القسمة لذاته حتى ان غيره يقبلها بواسطته والا فجزء يقبل
القسمة بواسطة والمراد بالقسمة هنا الوهمية وهو ان يفرض فيه شيء غير شيء وقد تطلق
على الفعلية وهو ان ينفصل وينقطع بالفعل اي يحدث له هويتان بعد ان كانت له هوية
واحدة والقسمة بهذا المعنى يستحيل عروضها للمقدار اذ عندها يبطل المقدار ويحدث مقداران
آخران فمحل المقدار يبقى الا انه لقبول القسمة بهذا المعنى لكن لا يجوز حصول ذلك الاقتدار
في نفس المقدار ولا بقاء المقدار عند حصول الانفصال كما في الجسم المتصل الطبيعي
ولا تنعدم ومنها امكان وجود العاد فيه اي اشتماله على امر يفنيه بالاسقاط عنه
مرارا اما بالفعل كما في الكم المنفصل فان الواحد موجود في جميع الاعداد وهو يفنيها
وقد يفنيه بعض الاعداد ايضا او بالقوة كما في الكم المتصل فانه قابل للتجزية

ان يكون قابلا

ان يكون قابلا للتقدير لان التضعيف في المقدار تضعيف في العدد والعدد يعد بالواحد
الواحد فاذن الكم المتصل قابل لان يفرض فيه واحد عاد وما عدا المقدار والعدد
لا يتصور فيه قبول فرض العاد الا بحسب احدهما فقد تبين ان للكم مطلق (?) خواص
ثلث شاملة لجميع افراده من الاعداد والمقادير وتعرض للزمان وبالذات والا
عداه بتوسطها ثانيا وبالعرض والجمهور عرفوا الكم بالخاصة الثانية حيث قالوا هو عرض
يقبل القسمة لذاته وذكر الامام ان خاصيته الاولى التي تصلح للتعريف الكم بها الا وهي ان
المساواة لا تعرف الا بالاتفاق في الكمية فيكون تعريف الكم بها دورا وذكر في المباحث
المشرقية انه يمكن ان يجاب عنه بان المساواة واللامساواة ما هيته كالجنس والكم لا ينال
الحس بنفسه بل نحاسا الى الحس المشترك ولا واحد ثم ان العقل يجتهد في تمييز احد المفهومين
عن الآخر فلهذا امكن تعريف ذلك المتصل بهذا المحسوس فهذا المحسوس مستغن عن التعريف
وامكان اخذه في تعريفه لا يقتضي توقف معرفته عليه ولا المحاضة (?) الثانية لاختصاصها بالمنفصل
وقال صاحب المواقف كانه اخذ القسمة الانفكاكية واعترض عليه بعض الفضلاء
بان الامام قد صرح في كتبه بان القسمة الانفكاكية يستحيل عروضها للكم المتصل ثم
قال والذي انه قد بنى ذلك على ان قبول الشيء عبارة عن امكان حصوله من غير حصوله
بالفعل ولا شك ان الانفصال في الكم المنفصل حاصل بالفعل واما اذا اريد بالقبول الاعم
من ذلك اعني امكان فرض شيء غير شيء فلا خفاء في شموله المتصل والمنفصل ولذا قال
الامام ان قبول القسمة من عوارض المتصل دون المنفصل الا اذا فسر القبول بالاشتراك الكلام
اقول لا يخفى ان محصل كلامه ان الفاضل اراد بهاهنا الانفصال ما هو حاصل بالفعل في
الكم المنفصل وحاصل بالقوة لا بالفعل في الكم المتصل وانت خبير بان شيئا من الانقسامين
اعني الانفكاكية والفرضية ليس بهذه المثابة اما الانفكاكية فلامر في غيره انها لا يمكن
حصولها للكم المتصل واما الفرضية فلنسبتها الى الكم المتصل والمنفصل لانها
انما يراد بها كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء فهذا المعنى حاصل لها بالفعل وان
اريد بها نفس الفرض لا كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فلا شك ان هذا المعنى حاصل للكلية
بالقوة لا بالفعل وهو ذاتي وعرضي اي الكم منقسم الى الكم بالذات والى الكم بالعرض فالكم بالذات
هو الذي عد من المقولات اعني العدد والمقادير الثلثة والزمان والكم بالعرض هو ما له ارتباط

بالكم الذاتي صحيح لا يجوز اوصافه عليه وهو اما محل للكم بالذات كالجسم فانه محل للمقدار والعدد
او حال في الكم بالذات كالشكل او حال في محله كاللون الحال في الجسم واما متعلق بالكم بالذات
فلعقلها وهذه المتعلقات ايضا يصح اجراء اوصافه عليه كما يقال هذه القوة متناهية او غير
متناهية باعتبار اثرها اما في المدة او الشدة او العدة فقد لوحنا الى ان من الكم متصل
بالذات كم متصل بالعرض فانظر في حال الحركة المنطبقة على المسافة التي هي كم متصل بالذات
ويعرض الكم المنفصل لكم المتصل الذاتي والكم المتصل العرضي فان العدد يعرض لجميع الاشياء
والى هذا المعنى اشار بقوله ويعرض ثانيه التقسيمين فيها لا و[illegible] اي يعرض في كل من المتصل والكم
هو ثانيه التقسيمين في تقسيمها لكم ان منه متصل ومنفصل الكم المتصل الذي هو اول التقسيمين فيها
اي في الذاتي والعرضي قوله فيهما [illegible] اولها والضمير في قوله فيهما راجع الى الذاتي والعرضي
والعرضية وقوله الاولها راجع الى التقسيمين الذي هو المتصل والمنفصل فقد يعرض الكم المتصل
بالذات لكم المتصل بالذات كما في قولنا خمسة عشرات فيصير المنفصل بالذات منفصلا بالعرض
ولا استحالة في ذلك لتغاير بين العارض والمعروض ولا [illegible] تتحقق [illegible] حصول التالي [illegible] الشرط
دلالة على انتفاء الضدية لا يخفى ان الاوصاف المطلقة لكم [illegible] الى خواصه الا انها [illegible]
وهو عدم قبول التضاد وانما كان خاصة اضافية لكم لان غيره ايضا كالجوهر لا يقبل التضاد كما هو
المشهور يعني وحصول [illegible] في الضدية لكم دلالة على انتفاء الضدية دالة على ان الكم لا يكون ضدا
لكم وكذا في عدم شرط الضدية لكم دلالة على ذلك اما بيان حصول [illegible] في الضدية فهو ان الكم
المتصل بعض انواعه عارض لبعض فان الخط عارض للسطح [illegible] عارضان للجسم [illegible]
للشيء مناف للضدية بينهما وكذا الكم المنفصل بعض انواعه مقوم للبعض وحصول التقوم بين
الامرين مناف للضدية بينهما واما بيان عدم شرط الضدية فهو ان شرط التضاد بين الامرين
اتحاد جهة الموضوع سواء كان التضاد حقيقيا او مشهوريا وان يكون بينهما غاية الخلاف اذا
كان التضاد حقيقيا ويشترط ان يكون النوعين من العدد موضوع واحد فان موضوع الثلثة والخمسة غير
موضوع الاربعة مثلا وكذا النوعين من المقدار فان الموضوع القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح
الجسم التعليمي وللخط السطح ولا يكون بين نوعين من العدد ولا بين المقدارين غاية الخلاف لان
كل نوعين من العدد فرضناهما متباعدين يوجد عدد آخر ابعد منه احدهما بالنسبة الى الآخر وكذا كل
مقدارين كذلك اذا قال [illegible] اي بعد ان احد الضدين لا يكون عارضا للآخر ولا مقوما له

لا يكن

على ما سبق ولان الضدين يجب ان يتواردا على موضوع واحد وايضا قد سبق ان الاعداد انما
يتقوم بوحداتها لا بالاعداد التي تحتها وايضا استدلال بعروض بعض انواع الكم المتصل لبعض
انما يدل على انتفاء الضدية بين العوارض والمعروضات لا يدل على انتفاء الضدية بين خطين
او بين سطحين او بين جسمين فان كل واحد من الخط والسطح والجسم نوع تحته انواع لا يعرض
بعضها لبعض وايضا قوله فان الموضوع القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي
وللخط السطح يرد عليه مثل ما ورد على الاستدلال بالعروض وهو انه انما يدل على انتفاء التضاد
بين الخط والسطح وبين الخط والجسم وبين السطح والجسم لا على انتفائه بين انواع واحد منها فجاز ان
يتضاد مثلا الجسمان التعليميان المتضادان في الصغر والكبر الواردان على موضوع واحد تضادا
مشهوريا كما في التخلخل والتكاثف الحقيقيين ايضا يرد ان الجسم قد يكون موضوعا قريبا للخط [illegible]
لخط الجسم بلا توسط سطح فيه كالمحور للكرة فلا مانع للخط والسطح من ان يتضادا ويوصف الكم
بالزيادة والكثرة ومقابلهما اي بالنقصان والقلة دون الشدة ومقابلها اي الضعف يعني
ان الكم مطلقا يوصف بالزيادة والنقصان اذ يقال هذا الخط ازيد من ذلك الخط او انقص منه
وكذا السطح والجسم التعليمي والزمان والعدد والكم المنفصل خاصة يوصف بالكثرة والقلة فيقال
هذا العدد اكثر او اقل من ذلك العدد واما وصف الزمان بالكثرة والقلة فباعتبار ما يعرض له
من الكم المنفصل بحسب تجزئته بالايام والساعات ونحوها ولا يوصف الكم بالشدة والضعف
فلا يقال هذا الخط اشد من ذلك الخط او اضعف منه كما يقال ان هذا السواد اشد من ذلك السواد
وذلك اضعف منه وهذه الانواع الكم المتصل القار اي الخط والسطح والجسم قد تكون تعليمية وذلك
ان يوخذ كل منها لا بشرط شيء وهو ان يتصور المقدار من حيث هو هو من غير التفات الى شيء
من المواد واحوالها فاذا تخيلنا الشخص اعني المقدار الممتد في الجهات الثلث من غير التفات
الى شيء من المواد واحوالها كان ذلك المتخيل جسما تعليميا قيل فيه انه لا يمكننا ان
نتخيله الا مشخصا لان البرهان الدال على تناهي الابعاد في الخارج انما يدل على تناهيها في
الذهن لان الامتداد المخصوص المتخيل لا يرتسم الا في آلة جسمانية فيجب تناهيها فتجب تناهي
ما حل فيها بل نقول الادلة المذكورة في تناهي الابعاد جارية في الامتدادات المتخيلة اذا كان
غير متناه بلا فرق لا يقال ان اراد تصور المقدار الذي لا يتناهى امتنع الحكم عليه بامتناع
وجوده لانا نقول [illegible] تصور المقدار الممتد [illegible] في غير متناه لا [illegible] امتداده الا [illegible]

هو التخيل لا التعقل كذا قيل اولى وفيه نظر لان مساواة الصورة التي الصورة في المقدار
ليس بلازم في المقدار والا لم يمكن تخيل الاجسام العظيمة كالجبال والسموات مع انه يجوز ان يكون الجسم
المتخيل غيرها وصورته لها اذ القوة متناهية وانما تخيل السطح لانه اي بمنزلة الذات الى
الجسم والعرض كان ذلك المتخيل سطحا تعليميا وكذا الخط او تخيلنا مع الفصل عن السطح
وعوارضه كان ذلك المتخيل خطا تعليميا وانما سميت الانواع المأخوذة على هذا الوجه
تعليمية لان العلوم التعليمية اعني الرياضية تبحث عن هذه الانواع المأخوذة على هذا الوجه
وانما سميت العلوم الرياضية الباحثة عن احوال الكميات المتصلة والمنفصلة اعني الهندسة
والحساب تعليمية ورياضية لانهم كانوا يبتدئون بها في التعليم ويرتاضون بها نفوسهم تأنيسا لها
باليقينيات [illegible] عن المغالطة فانها علوم حقيقية [illegible] لا يدخل الغلط فيها وان كانت
تختلف بنوع ما من الاعتبار اي هذه الانواع الثلثة تختلف بنوع ما من الاعتبار فان الجسم
التعليمي كما يمكن ان يؤخذ لا بشرط شيء كما عرفت يمكن ان يؤخذ بشرط لا شيء ايضا بخلاف
السطح والخط فانهما يمكن ان يؤخذا لا بشرط شيء ولا يمكن ان يؤخذا بشرط لا شيء فانه يمكن
ان نتخيل بعدا ممتدا في الجهات مجردا عما عداه ولا يمكن ان نتخيل بعدا ممتدا في جهتي الطول والعرض
مجردا عن الامتداد الثالث بالمرة ولا يمكن ايضا ان نتخيل بعدا ممتدا في جهة واحدة فقط مجردا
عن الامتدادين والعرض والعمق فلا يمكن ان نتخيل النقطة بل لا بد ان نتخيل لها امتدادا ما
وان كان قليلا جدا في الطول بل في العرض والعمق ايضا فيكون المتخيل جسما صغيرا لا نقطة و
كذا لا يمكن تخيل الخط لانه لا يمكن ان نتخيل بعدا ممتدا في جهة واحدة فقط بل لا بد ان نتخيل له امتداد
في العرض والعمق ايضا فيكون المتخيل على هذا التقدير ايضا جسما لا خطا وكذا لا يمكن تخيل السطح
لانه لا يمكن ان نتخيل بعدا ممتدا في جهتي الطول والعرض مجردا عن الامتداد والعمق بالمرة بل لا بد ان
نتخيل له عمقا ما وان كان قليلا جدا فيكون المتخيل على هذا التقدير ايضا جسما لا سطحا فهذه الامور
اعني النقطة والخط والسطح يمكن تصورها على وجه كلي ولا يمكن تخيلها بخلاف الجسم فانه يمكن تصوره
وتخيله ايضا [illegible] كلام [illegible] ان الصحيح اولى وفيه نظر لانه قد مر آنفا انه يمكن
تخيل السطح مع انفصاله عن الجسم وعوارضه وكذا تخيل الخط مع انفصاله عن السطح وعوارضه
وهذا [illegible] ايضا مصرح بذلك [illegible] الجوهرية [illegible] انه جواب [illegible] في كل واحد [illegible]
عرضية والبتة [illegible] الحقيقية [illegible] الى برهان وثبوت الكرة الحقيقية بالانفكاك

اي عرض والنقطة [illegible] عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد وارادوا ان [illegible]
عرضية الانواع الاربع فاقاموا دليلا عاما لانه يعم الازمنة والاعداد والاشكال فاحقه كل منها [illegible] نوع منها بانها
واما الدليل العام تقريره ان معنى الجوهرية قد تخلف عما يقال انه جواب [illegible] هو هذا السؤال اعني هذه
الانواع اعني الخط والسطح والجسم والزمان والعدد [illegible] هذه الانواع اعراضا لانها لو
كانت جواهر لما تخلف معنى الجوهرية عما يقال انه جواب ما هو هذا السؤال [illegible] وقد اعترض عليه
بان بطلان التالي [illegible] حتى يتفرع عليه برهان والقاعدة [illegible] في تخلفات هذه الامور عما تختلف معنى
الجوهرية عنه [illegible] ان يكون من قبيل الخواص التي لا يقال عليها انه جواب [illegible] واما الدليل الخاص
بالجسم التعليمي فتقريره ان الجسم التعليمي قد يتبدل مع بقاء حقيقة الجسمية المتحققة فان الشمعة المتحققة
بعينها يتبدل مقاديرها على [illegible] يتبدل اشكالها فانها اذا دورت كان لها مقدار مخصوص
في الجهات الثلث على نسق واحد بحيث يمكن ان يفرض فيه ابعاد [illegible] في جميع الخطوط الخارجة
منها الى سطحها واذا [illegible] كان لها مقدار على غير ذلك النسق واذا طولت [illegible]
بحسب مراتب التطويل مع ان الشمعة المتحققة باقية بعينها في هذه الحالات كلها [illegible]
[illegible] وذلك المتبدل ليس بجوهر قطعا ولا متعلق [illegible] الشمعة كالشكل بل
باق [illegible] وليس جوهرا والا لكان جزءا منها ويتبدل تشخصها [illegible] او انتفاء
الكل بانتفاء الجزء فهو عرض [illegible] فيها [illegible] والجسم التعليمي [illegible] وجوده
وعرضيته وقد اعترض عليه بان الجسم التعليمي التي للشمعة واحد لا تبدل فيه بل تتوارد عليه
سطوح واشكال مختلفة واجيب بان التبدل ليس [illegible] الشمعة [illegible]
بالاقطار ايضا فان التبدل ليس منحصرا على السطوح والاشكال وانما [illegible] الابعاد الجسمية
الثلثة اعني الطول والعرض والعمق يختلف في تلك الصور زيادة ونقصانا وتختلف بحسب
اختلافها الجسم التعليمي اولى ويمكن ان [illegible] بان الجسم التعليمي لا يكون
[illegible] بمساحته والمساحة في جميع تلك الصور واحدة لا تختلف لكن المستدل [illegible]
تشبث بالتخلخل والتكاثف [illegible] لهذه المناقشة مجال وقد اعترض ايضا بانه فرع نفي
الجزء الذي لا يتجزى فان [illegible] تركب الجسم منه [illegible] تبدل المقادير بل
[illegible] الاجزاء من جهة الى جهة وتبدل اوضاعها [illegible] اشكال الجسم وقد يجعل
هذا الدليل [illegible] والسطح والخط ايضا بان يقال انها ايضا يتبدل مع بقاء الجسم بعينه

بالذي المكعب مثلا اذا جعل ذا عشرين قاعدة مثلثات فلا شك ان السطوح الستة والخطوط
الاثني عشر التي كانت في المكعب قد تبدلت الى السطوح العشرين والخطوط الثلاثين والجسم
الطبيعي باق كما لم يتبدل بعد واما الدليل الخاص بالسطح فتقريره ان السطح انما يحصل
للجسم بواسطة التناهي والتناهي لا يكون من مقومات الجسم لان اثباته للجسم يفتقر الى البيان
ولذلك لكن قوله ان يفيد ردا حجا غير مشاهد وما يكون اثبات الشي مفتقرا الى البرهان
لا يكون مقوما له فالسطح الحاصل للجسم بسبب التناهي اولى بان لا يكون مقوما للجسم لان ما
يثبت للشي بسبب امر خارج عنه لا يكون مقوما له الا بحجاب ثبوت الشي وتحققه انما هو
بعلته وعلة الجزء قد تكون خارجة عن الكل لانا نعرف الكلام في ثبوت الجزء للكل لا
في ثبوته في نفسه ولا شك ان الجزء ثابت للكل ولو قطع النظر عن جميع ما عداه فلو كان ثابتا
للكل بسبب امر خارج لم يكن كذلك واعترض عليه بان مقوم الشي انما لا يكون ثابتا له
بالبرهان اذا كان ذلك الشي متصورا بالكنه واما اذا كان متصورا بالوجه فيجوز ان يثبت
له مقوماته بالبرهان وكذا يرى انهم استدلوا على جوهرية النفس الناطقة مع انهم زعموا ان
الجوهر جنس لها واعتقدوا ذلك بانها متصورة بوجه ما لا بكنهها وقد يقال
ان التناهي لا يكون من مقومات الجسم لانه عبارة عن انقطاع الجسم وانتهائه فهو امر
عدمي فلا يكون جزءا لامر موجود واما الدليل الخاص بالخط فتقريره ان الجسم يوجد
بدون الخط فان الكرة الحقيقية موجودة ولا خط فيها بالفعل فلا يكون الخط مقوما له بل
يكون عارضا قابلا له واعترض عليه بانه يدل على ان الخط ليس مقوما للجسم مطلقا ولا
للجسم الذي لم يوجد فيه ولا يدل على انه ليس مقوما للجسم الذي يوجد فيه وقد يستدل
تارة على عرضية السطح والخط والنقطة بانها صفات للجسم التعليمي الذي هو عرض فهي
بالعرضية اولى وتارة بان هذه الامور على تقدير وجودها يستحيل ان يكون جواهر
لا تقدم مستقلة لجواز ان في محله فيكون اعراضا واما الدليل المختص بالزمان
فتقريره ان الزمان في تقومه مفتقر الى الحركة لانه مقدارها والمقدار يفتقر في تقومه
الى المتقدر والمفتقر في التقوم الى العرض عرض واما الدليل المختص بالعدد
فتقريره ان العدد متقوم بالوحدات التي هي اعراض والمتقوم بالاجزاء كلها اعراض
يكون عرضا قطعا واما اذا كان بعض الاجزاء فقط عرضا فلا يلزم كونه عرضا كالسرير

قوله ويكشف الجوهرية الى قوله يبطل عرضيته اشارة الى الدليل العام وقوله والتبدل الى قوله
يبطل عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد اشارة الى الدلائل الخاصة وفي كلامه
لف ونشر مرتب فان قوله والتبدل مع بقاء الحقيقة يتعلق بالجسم التعليمي والمقدار التناهي لا
برهان يتعلق بالسطح ووجود الكرة الحقيقية يتعلق بالخط والافتقار الى العرض يتعلق بالزمان
والتقوم بما يتعلق بالعدد وليست الاطراف اعداما وان اتصفت بها مع نوع من الاضافة
السطح طرف للجسم والخط طرف السطح والنقطة طرف للخط وقد اختلفوا في ان الاطراف
اعدام ام لا واختار المص انها ليست باعدام لكنها متصفة بالاعدام مع نوع تام من الاضافة
وهذا القدر لا يقتضي عدميتها لجواز اتصاف الوجودي بالعدمي اما انها ليست باعدام فلوجوه
منها ان الاطراف يشار بها اليها الا الاطراف اعني الجسم والجسم ذو وضع فما ينتهي به ذو
وضع اعني الاطراف فذوات الاوضاع لا اعدام اذ لا يشار الى العدم وذو الوضع لا يوجد الا
الاطراف ذوات الاوضاع لا يكون اعداما لامتناع الاشارة الى العدم واعترض عليه بان
الاعدام قد يشار اليها بتبعية ما لما كانت الى هذا العدم وبسطه الاشارة الى الا انه
نعم لا يكون الاطراف كذلك ومنها ان الجسم اذا انتهى في احدى جهاته فقط فلا شك
انه يوجد هناك شي ممتد في جهتين وهو السطح واذا انتهى السطح في احدى جهتيه فقط يوجد
هناك شي ممتد في جهة واحدة وهو الخط واذا انتهى الخط في امتداده يوجد هناك
شي لا يمتد في جهة فلا ينقسم اصلا وهو النقطة ومنها ان الجسمين اللذين لا ينفصل
شي منهما اعني يكون كل منهما متصلا في حد ذاته اذا تلاقيا فلا يخلو اما ان يتلاقيا بالكلية او لا فا
يلاقي بعض كل واحد منهما الآخر فلا يكون بعد وما لا يستحيل تلاقي الموجودين بعد بل موجودا
متصفا في الطول والعرض وهو ظاهر العمق ولا يلزم التداخل العمقين ولا يكون التلاقي
ببعضها فرض انهما تلاقيا بكليهما وقس على ذلك اثبات الخط بتلاقي السطحين واثبات
النقطة بتلاقي الخطين واما انها متصفة بالاعدام مع نوع تام من الاضافة فلان السطح مثلا
وصف بان الجسم ينتهي به وينقطع عنده والانتهاء امر عدمي عرض للسطح بالاضافة الى
الجسم وكذا الحال في الخط والنقطة واستدل على ان الاطراف ليست بموجودة بان الكلام
النهايات والنهاية عدمية وبان السطحين اذا تلاقيا عند تلاقي الجسمين فلا يخلو اما ان يكون
احدهما ملاقيا للآخر بالاسر ومع لزم التداخل او لا بالاسر ومع لزم انقسام السطح

عمقا وكذا الخطان اذا تلاقيا عند ملاقي السطحين يلزم التداخل على تقدير الملاقاة بكليهما
او الانقسام عرضا على تقدير الملاقاة لا بالكلية وكذا النقطتان اذا تلاقيا عند ملاقي الخطين
يلزم التداخل او الانقسام واجيب عن الاول بان الاطراف ليست نهايات بل امور
موجودة فيها نهايات كما ذكرنا وعن الثاني بانه لا امتناع في تداخل السطحين من جهة العمق
لان امتناع التداخل انما هو من جهة الاتصاف بالعظم والصغر من جهة العمق لكن يمتنع تداخلهما
من جهة العرض والطول لان السطح يتصف بالعظم والصغر من جهة الطول والعرض ولا امتناع
في تداخل الخطين من جهة العرض والعمق اذ لا حصة للخط من العظم والصغر بحسبهما ويمتنع تداخل
الخطين من جهة الطول لان الخط يتصف بالعظم والصغر من جهة الطول ولا امتناع في تداخل النقطتين
مطلقا اذ لا حصة للنقطة من العظم والصغر من جهة والحاصل ان امتناع التداخل انما هو بحسب الاتصاف
بالعظم والصغر فحيث لا اتصاف به لا امتناع في التداخل والجنس هو عرض الخ اي وعدم تعين
اي الشاهي والشاهي الاشارة الحسية هي بمعنى عدم الملكة من العوارض الذاتية للكم الذي هو جنس الكم
المتصل والمنفصل فان الشاهي يوصف به الكم ولا يوصف به غيره الا بسبب مقارنته للكم وانما ذكر ٥
ههنا ولم يذكره عند ذكر خواص الكم لعلاقة جهة ومن الاطراف وهي انه انما يعرض للكم المتصل
بسببه وهذا اعتبار اي كانه يوصف بها الامور التي لا تحقق لها في الاعيان والثاني من الاولى
السوم الكيف ويرسم بقيود عدمية تخصه جملتها بالاجتماع لا طريق الى تعريف الاجناس
العالية سوى الرسم ان فقد اذ لا يتصور لها جنس وهو ظ ولا فصل لما تقدم من ان ما لا جنس له
لا فصل له ولم يعرفوا الكيف كما عرفت مثله سوى المركب من العرضية والمغايرة للكم وللاعراض النسبية
الا ان التعريف بها كان تعريفا للشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة لان الاجناس العالية ليس
بعضها اجلى من البعض عند العقل فذكر كل من الكم والاعراض النسبية الذكر فاحشة التي هي اجلى
وقالوا هو عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة فخرج بالجوهر والكم والاعراض النسبية اي بخواص
فاحشة التي هي ومن جعل النقطة والوحدة من الاعراض دون الكيف زاد قيد عدم اقتضاء اللاقسمة
احترازا عنهما ولا حاجة الى زيادة قيد الاولية كما فعله بعضهم حيث قال الاقتضاء اوليا لادخال العلم
بالبسيط حيث يقتضي اللاقسمة لكن ليس هذا الاقتضاء اوليا لادخال العلم بالبسيط حيث يقتضي
اللاقسمة لكن ليس هذا الاقتضاء اوليا بل بواسطة المتعلق لان قوله لذاته يغني عنه فاذكره
رسم الكيف بقيود عدمية كل منها غير مختص به ويكون جملتها بالاجتماع مختصة به واقسام اربعة

قالمض

اي اقسام الكيف اربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات الاستعدادية والكيفيات النفسانية
والكيفيات المختصة بالكميات والقوم لم يثبتوا الحصر على الاستقراء ومنهم من اراد اثباته بالترديد
بين النفي والاثبات فذكروا وجوها احدها ان الكيف اما ان يختص بالكم اولا والاول الكيفية المختصة
بالكميات والثاني اما محسوس باحدى الحواس الظاهرة اولا الاول الكيفية المحسوسة والثاني اما
استعداد او نحو الكمال وهو الكيفية الاستعدادية او كمال وهو الكيفيات النفسانية فيقال لم قلت
ان الكمال الخارج من القسمة هو الكيفية النفسانية ولم لا يجوز ان يكون الكمال لغير ذوات الانفس
فان ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوسا باحدى الحواس الظاهرة ولا يكون في نفسه استعدادا جاز
ان يكون كيفية غير مختصة بذوات الانفس من الاجسام غاية ما لم نجده فانا لا نقل الى الاستقراء
فلنعول عليه اولا ومنها ان الكيف اما ان يتعلق بوجود النفس وذلك بان يكون للنفوس او
للاجسام من حيث انها ذوات الانفس اولا يتعلق بوجود النفس الاول الكيفية النفسانية
والثاني اما ان يتعلق بالكمية اولا الاول هو الكيفية المختصة بالكم والثاني اما استعداد او
فعل الاول الكيفية الاستعدادية والثاني الكيفية المحسوسة فيقال لم قلت ان الاخير اعني
الفعل هو الكيفية المحسوسة لم لا يجوز ان يكون كيفية هو مبدأ الفعل دون الاستعداد ولا تكون
محسوسة فالمحسوسات بداء بالكيفيات المحسوسة لانها اظهر الاقسام الاربعة اما انفعاليات
او انفعالات الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل
سميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها ولكونها في خصوصها او عمومها تابعة للمزاج الحاصل من
الانفعالات في العناصر فالخصوص كما في المركبات مثل حلاوة العسل والعموم كما في البسائط مثل
حرارة النار فان النار لبساطتها لا يتصور فيها المزاج وحرارتها ليست تابعة للمزاج لكن
حرارتها من حيث هي قد توجد تابعة للمزاج كما في الفلفل وهذا معنى قولهم بشخصها او بنوعها ولا
فالحرارة ليست انفعالية لحرارة النار وغيرها لا حقيقة ولا اضافيا وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل
وصفرة الوجل سميت انفعالات لانها لسرعة زوالها شديدة الشبه بان ينفعل فسميت بها
تمييزا لها عن الكيفيات الراسخة وتنبيها على تلك المشابهة وقد يقال ان هذا القسم ليشارك
القسم الاول في سبب التسمية بالانفعاليات لكن خصوا الاولى بالتفرقة بين القسمين فخص من
الاسم شيء واطلق الباقي عليه تنبيها على قصوره فيه وهو عدم ثباته وسرعة زواله وهي مغايرة
للاشكال نوعا ومخالف الاوائل ان هذه الكيفيات نفس الاشكال قالوا ان الحس

الكيفية ط

ينتهي تحليلها الى اجزاء صلبة قابلة للانقسام الوهمي دون الانقسام الفعلي وزعموا ان تلك الاجزاء
مختلفة الاشكال فالاجزاء التي يحيط بها اربع مثلثات تكون محددة الاطراف مفرقة لاتصال
العضو فيحس منها بالحرارة والاجزاء التي يحيط بها ست مربعات تكون غليظة الاطراف غير نافذة
في العضو فيحس منها بالبرودة وكذا الحال في الطعوم فان الجزء الذي يقطع العضو الى اجزاء صغار
ويكون شديد النفوذ فيه هو الحريف والجزء الذي يتلاقى فيه المستطيع هو الحلو وكذا الحال في
الالوان فان الجزء الذي ينفصل منه شعاع مفرق للبصر هو الابيض والذي ينفصل منه شعاع جامع
للبصر هو الاسود ويحصل من اختلاط هذين النوعين من الشعاع الالوان المتوسطة بين السواد
والبياض وقال جماعة من المتكلمين ليس في النار حرارة ولكن الله تعالى اجرى عادته بخلق الحرارة
في العضو عند مماسة النار وكذا الكلام في الطعوم والروائح والالوان قال الامام ان
ثبوت هذه الكيفيات من اجلى العلوم الضرورية والاستدلال على الضروريات عبث لكن
الشك في ابطال قول القدماء بوجهين احدهما ان الاشكال ملموسة اي مدركة باللمس في الجملة
والالوان والطعوم والروائح غير مدركة باللمس اصلا فالاشكال مغايرة لها وانما قيدنا
بالجملة لانه يمنع ما قيل من ان الاشكال ملموسة بل الملموس هو السطح واما الهيئة
الحاصلة من احاطتها فمبصرة لا ملموسة فان قيل لم لا يجوز ان الاشكال نفس هذه الكيفيات
بل نقول ان اختلاف الاشكال يوجب هيئات حاصلة في الحواس والمحسوس هو تلك الهيئات
فقط فلا امتناع في ان يكون اختلاف الاشكال بحيث لآلة البصر اثرا ولآلة اللمس اثرا آخر
وليس في الخارج كيفية محسوسة مغايرة لنفس الشكل وما ذكرتم من القياس لا يدل على بطلان هذا
اجيب بان تلك الهيئات الحاصلة في الحواس ليست نفس الاشكال لان الاشكال ملموسة
والهيئات الحاصلة في الباصرة والذائقة والشامة ليست بملموسة ولو جاز وجود كيفيات
مغايرة للاشكال في الحواس جاز وجودها في الاجسام الخارجية كما نجوزها فيها والوجه الثاني
لابطال قول القدماء هو ان هذه الكيفيات اعني الالوان والطعوم والروائح والحرارة وغيرها
متضادة والاشكال ليست متضادة واعترض عليه بانه ان اراد بالتضاد التضاد المشهوري
فلا نم ان الاشكال غير متضادة بهذا المعنى وان اراد به التضاد الحقيقي فنمنع ان الكيفيات
انما يكون بين الاطراف فيلزم مما ذكره ان لا تكون الاشكال كيفيات هي الاطراف في نفس
ان يكون كيفيات هي الاوساط والجواب عنه بان جنس الاشكال ليس فيه تضاد حقيقي

في الاجسام الخارجية ورد بان الجواب يمنع هذه الملازمة وعلى تقدير تسليمها يلزم جواز ثبوت كيفيات
صح

واجناس

واجناس تلك الكيفيات فيه تضاد حقيقي فيظهر ان قطعه اولا ليس بنفي لان ذلك انما يدل
على تغاير جنسي الشكل والكيفية وهو غير مفيد ههنا اذ لا يمنع جواز ان تكون الكيفيات المتوسطة
بين الاطراف من الاشكال كما ادعاه المعترض وهذا معنى قوله لاختلافهما بالجملة اي يحمل شيء
على الاشكال ولا يحمل على هذه الكيفيات وبالعكس يعني يحمل شيء على هذه الكيفيات ولا يحمل
على الاشكال اما حمل الشيء على الاشكال دون هذه الكيفيات فهو ان الاشكال ملموسة
وهذه الكيفيات ليست بملموسة كما ذكرنا في الوجه الاول واما حمل الشيء على هذه الكيفيات
دون الاشكال فهو ان هذه الكيفيات متضادة والاشكال ليست بمتضادة كما ذكرنا في
الوجه الثاني وايضا هذه الكيفيات المحسوسة مغايرة للمزاج لوجهين اشار اليه بقوله ان زعم ان
هذه الكيفيات نفس المزاج وذلك لانها اعم من المزاج لان الكيفية المحسوسة قد تحصل بدون
المزاج كما في البسائط والمزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فتكون اعم من المزاج فيكون
مغايرة له لان العام مغاير للخاص واما ان المزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فلانه لا معنى
للمزاج الا الكيفية الحاصلة من تفاعل الحار والبارد مثلا التي يستحر بالقياس الى البرودة و
يستبرد بالقياس الى الحرارة فهي كيفية من جنس الحرارة والبرودة فتكون كيفية ملموسة
فتنحل اوائل الملموسات الملموسات تسمى اوائل المحسوسات لوجهين احدهما ان القوة
اللامسة يعم جميع الحيوانات فلا يخلو حيوان عن هذه القوة وقد يخلو عن سائر الحواس
الظاهرة كالخراطين التي قد خلت عن الاربعة وكالخلد الفاقد لحاسة البصر والحكمة في ذلك
ان قوام الحيوان باعتدال امزاجه فلا بد له من الاحتراز عن الكيفية المفسدة اياه وذلك بادراكها
ولذلك جعلت هذه القوة منتشرة في اعضائه فالحكمة تقتضي ان لا يخلو حيوان عن هذه القوة
وما كان تركها مخلا وليس في هذه المرتبة من الضرورة فجاز ان يخلو عنها الثاني ان الاجسام
العنصرية قد يخلو عن الكيفيات المبصرة والمذوقة والمسموعة والمشمومة ولا يخلو عن الكيفيات
الملموسة والحكمة في ذلك انه لا ابصار لما وقف على توسط جسم فلا بد ان يكون ذلك الجسم
خاليا عن الكيفية المبصرة والا لاشتغلت الحاسة بكيفيته فلا يدرك كيفية الجسم الآخر على ما ينبغي
وكذلك الادراك يتوقف على الكيفية الرطوبة اللعابية بطعم ذي الطعم او اختلاطها بشيء من اجزائه
وايصالها اياه بالنفوذ الى القوة الذائقة فلا بد من خلو تلك الرطوبة عن الكيفية المذوقة
والا لم يحصل الاحساس التام بذلك الطعم بل يحس بطعم مركب وكذا الشم يتوقف على

خلد بالفارسية كور موش

يتكيف بكيفية ذي الرائحة او يختلط باجزاء منه فلا بد من نفوذ ذلك الجسم في انف من ادراك الرائحة
وكذا السمع يتوقف على توسط جسم يحمل الصوت اليه فلا بد ان يكون في نفسه خاليا عن الصوت
والا لم يحمله كما ينبغي ولم يحصل الاحساس به واما اللمس فلا حاجة به الى متوسط حتى يجب
خلوه عن الكيفيات الملموسة وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة كما ان الملموسات
اوائل المحسوسات كما عرفت كذلك هذه الكيفيات الاربع اوائل الملموسات لانها مدركة
اولا وبالذات وما عداها اعني اللطافة والكثافة والهشاشة واللزوجة والبلة
والجفاف والخفة والثقل يدرك بتوسطها وهذا معنى قوله والبواقي منسوبة اليها
وما قيل من ان الخشونة والملاسة ملموستان بلا توسط فقد كان عنه بانهما من
الوضع عند بعضهم فالحرارة جامعة للمتشاكلات ومفرقة للمختلفات اعلم ان
الحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات غنيتان عن التعريف فما ذكره من خواصهما
لم يقصد بها تعريفهما بل قصد بها بيان احكامهما وقد لو احد خواص الحرارة افادة
الميل المصعد وبواسطة التحريك ثم ان المركبات لما كانت مركبة من عناصر مختلفة اللطافة
والكثافة وكان اللطيف كان اقبل للخفة الحاصلة من الحرارة فان الهواء
قبول لذلك من الماء الذي هو اسرع قبولا من الارض فلا جرم اذا عملت الحرارة في المركب
بادر الى الصعود الالطف من اجزائه ثم الالطف دون الكثيف فانه لا ينفعل الا
بطيئا وربما لم تشتد الحرارة جدا تقوى على تصعيده فيلزم من ذلك تفرق الاجسام
المختلفة الطبائع التي منها تركب المركب ثم يحصل بعد تفرق تلك المختلفات بذلك
اجتماع المتشاكلات لان تلك الاجزاء بعد تفرقها تجتمع بالطبع الى ما كان منها لان
طبائعها تقتضي تحركها الى امكنتها الطبيعية والانضمام الى اصولها الكلية فان الجنسية
علة الضم كما اشتهر في الالسنة فالحرارة معدة للاجتماع الصادر عن طبائعها لعدم زوال
المانع الذي هو الالتئام المانع من الاجتماع اليها كما يجب الافعال الى معداتها فلهذا
السبب يقال ان الحرارة من شانها تفريق المختلفات وجمع المتشاكلات وهذا الجمع
والتفريق انما يعرضان للمركب الذي لا يكون شديد الالتئام واما الذي يكون
التئامه شديدا فلا يخلو اما ان يكون اللطيف والكثيف فيه قريبين من الاعتدال
او لا وعلى الاول اذا اقوى عمل الحرارة فيه حدثت حركة دورية كما في الذهب

لان النار

لان النار انما لا تفرقه لان التلازم بين البسائط شديد جدا فكلما مال اللطيف الى التصعد جذبه
الكثيف الى الانحدار فحدثت حركة دورية وعلى الثاني اما ان كان الغالب هو اللطيف الشديد
بالكلية واستصحب الكثيف كالنوشادر وان كان الغالب هو الكثيف فان لم يكن غالبا جدا
حدث تسييل كما في الرصاص او تليين كما في الحديد وان كان غالبا جدا كما في الطلق وحجر
حدثت تجمد ونحوه واحتيج في تليينه الى الاستعانة باعمال يتولاها اصحاب الاكسير ومما
يزيده اشتعالا كما في الكبريت والزرنيخ ولذلك قيل من حل الطلق استغنى
عن الخلق وعدم حصول التصعيد وتفريق المختلفات وجمع المتشاكلات بواسطة
المانع لا ينافي كون هذه الافعال خاصية لان هذه انما يتحقق عند تحقق الشرائط
وارتفاع الموانع وايضا افعال الطبيعة الواحدة تختلف بحسب اختلاف القوابل
ومما ذكرناه اشارة ان الحرارة تجمع المتشاكلات وتفرق المختلفات انما هو اذا اثرت
في المركب اما اذا اثرت في البسيط فقد يحصل منه تفريق المتشاكلات فان الماء
اذا اثرت فيه الحرارة انقلب بعضه هواء وتحرك بالطبع وبالقيد الحرارة من تحته
الى فوق ويختلط ويتفرق بذلك اجزاء المائية منه فيتصعد بعد ذلك ويجمع
ذلك كما ان الحرارة تكون مفرقة للمتشاكلات اعني الاجزاء المائية والبرودة بالعكس
اي هي جامعة للمختلفات فانها اذا اثرت في المركب المتخالفة الاجزاء اوجبت تكاثفها
والتصاق بعضها ببعض فمنعت من تفاريقها فالحرارة توجب تسييل الاجزاء المتجمدة
بالبرودة وتحليلها وتصعيدها والبرودة توجب تكاثفها وانضمامها وهما
متضادتان اشارة الى رد من زعم ان البرودة تقابل الحرارة تقابل العدم والملكة
فان البرودة ليست عدم الحرارة لانها محسوسة بالذات ولا شيء من العدم كذلك
بل التقابل بينهما تقابل التضاد وتطلق الحرارة على معان اخر غير الكيفية
المحسوسة الحرارة تطلق على اربعة معان احدها الحرارة المحسوسة في جرم النار وثانيها
الحرارة المستفادة من الكواكب كالحرارة الحاصلة من مسامتة الشمس للراس او
قرب مسامتها وثالثها الحرارة التي توجبها الحركة ورابعها الحرارة الموجودة في بدن
الحيوان التي هي آلة للطبيعة في افعالها كالجذب والدفع والهضم وغير ذلك ولذلك
ينسب اليها افعال تدبير البدن وافلاطون يسميها النار الالهية وهي المسماة بالحرارة

الغريزية وقد اختلف فيها الآراء فذهب جالينوس الى انها الحرارة النارية العنصرية المستفادة
من المزاج وذلك لان جزء النار لما اختلط بسائر اجزاء العناصر وحصل منها مركب وكان
ذلك الجزء النارى ممتدا في ذلك المركب طبعا واخذ الاوقات ان ابلغ في الكثرة الى حيث يحرقه
ويبطل قوامه ولا في القلة الى حيث يعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال حتى يبقى المركب
معه محصل بسبب ذلك الجزء النارى لذلك المركب الاعتدال والالتئام اللذان يبقى حصولهما
بذلك المركب فذلك الجزء النارى الغريزى هو دفعة ما ذكرناه هو الحرارة الغريزية وانها
كما تدفع البارد الوارد على المركب بالمضادة كذلك تدفع ايضا الحار الغريب الوارد على
المركب لا بل ان الحار الغريب اذا حاول تفريق المركب فالحرارة الغريزية تدفع اثرها
تحفظ المركب من الانفصال الحاصل بالطبخ والنضج وعلى هذا التفاوت بين الحرارة الغريبة
والحرارة الغريزية ليس بالماهية بل التفاوت بينهما كون الغريزية جزءا من المركب وكون الغريبة
ليست كذلك حتى لو فرضنا ان الحرارة الغريبة صارت جزءا من المركب والحرارة الغريزية
خارجة عنه كانت الغريبة عند ذلك تفعل فعل الغريزية والغريزية تفعل فعل الغريبة وذهب
ارسطو الى ان هذه الحرارة مغايرة بالنوع والحقيقة لما في عنصر الحرارة وان هذه
الحرارة انما يستفيدها المركب بالفيضان عليه كما تفاض النفس والقوى على ما حكى الشيخ عنه
في حيوان الشفاء حيث قال الحرارة التي يحصل بها البدن علاقة النفس ليست من جنس
الحار الاسطقسي الذي هو النار بل من جنس الحار الذي يفيض من الاجرام السماوية فان
المزاج المعتدل بوجه ما مناسب لجوهر السماء لانه منبعث عن ضدين اذا امتزجت العناصر
وانكسرت سورة كيفياتها حصل للمركب نوع وحدة وبساطة بها يناسب البسائط السماوية
ففاض عليه مزاج معتدل به حفظ التركيب وحرارة غريزية بها قوام الحيوة وقبول علاقة
النفس وفرق بين الحار السماوى والحار الاسطقسى فتلك الحرارة تتبعها الحيوة التي لا تتبع
الحيوة النارية واستدل ارسطو بان اثار الحرارة النارية مباينة بالذات لاثار الحرارة
السماوية لوجوه ثلثة الاول ان حرارة الشمس تسود وجه القصار وتبيض وجه الكرباس
وحرارة النار ليست كذلك الثاني ان حرارة النار عندما تقوى على الثمرة الكبيرة تعدمها
ملكة فاذا استولت على الثمرة انضجتها ولذلك صار يسرع ادراكها في البلاد الحارة على
ادراكها في البلاد الباردة الثالث ان الاعشى يبصر في ضوء الشمس ولا يبصر في ضوء

النار

النار فالحاصل ان لوازم هذه غير لوازم تلك واختلاف اللوازم دليل على اختلاف الملزومات
فالحرارة السماوية غير الحرارة النارية والغريزية من جنس الاولى دون الثانية لان الحرارة
الاسطقسية متى افرطت قربت او نهكت القوى وافسدت افعال البدن دائما وتلك فيها
اشتدت كما في الشبان ازدادت الافعال الطبيعية جودة وايضا الغريزية تفارق البدن
مع مفارقة النفس الناطقة والحرارة الاسطقسية تبقى بعد المفارقة بدليل ان جثة الميت يعلم
ما كان يلمس ويدرك من حرارته في جوفه ويتعفن جثته ويتبخر اشتعالها فيها ولو كان في وسط
الجمد والثلج لا يقال ان الحرارة التي عفنته وتحرقه مستفادة البدن من الخارج وتحقيق ذلك
ان العفونة هي حركة الاجزاء النارية التي لم يستحكم مزاجها بالعنصرية بين الامزجة الرطبة
الى الانفصال فتتحلل لمفارقة من العراقبة بحركتها الى الطبيعة النارية فتزيد بذلك و
تسخنها فتعفن بها الرطوبة وتغلى غليانا تنفصل به لطيفها عن كثيفها فينحل المزاج اما
بالكلية الاول فلا يبقى مزاج او يبقى منه بقية لا تستولى عليها العفونة اما لنقصان الرطوبة
او لجودة الامتزاج فلا تتحرك اجزاؤه الى الانفصال فثبت ان الحرارة الاسطقسية
موجودة بعد الموت والحرارة الغريزية التي كانت تحفظها في مدة الحيوة عن ان تستولي
على رطوبات البدن فتعفنها مفقودة وليست هذه الحرارة موجودة في الحيوان فقط
بل موجودة في النبات ايضا لان بها لا تعفن العنبة ما دامت نجوتها كما تعفن اذا قطعت
منها بل الطبخ في النبات من فعل حرارته مثلها الا انها لا تظهر فيه ظهورها في الحيوان
واعلم ان اطلاق لفظ الحرارة على تلك المعاني الاربعة ليس بحسب اشتراك اللفظ كما
يتوهم بل هو بينهما واحد هو الكيفية الملموسة المخصوصة والثلاثة جنس تحته انواع
اربعة والمشهور من عبارة القوم ان لفظ الحرارة يطلق على الكيفية الملموسة المحسوسة وعلى
معان اخر غيرها ولا اعرف له وجها غير ان يقال ان الحرارة يطلق على الكيفية الملموسة
وعلى الحرارة الغريزية التي لم يدرك باللمس وعلى الحار الغريزى ايضا ويريد بهما ليس من الكيفيات
الملموسة لان الثاني جوهر والاول مما ليس يدرك بحس اللمس وربما يقال ايضا ان معناه
ان الحرارة تطلق على معان اخر مخالفة للكيفية المحسوسة من النار في الحقيقة مثل الكيفية
المسماة بالحرارة الغريزية والكيفية التي تفيض من الكواكب والحادثة من الحركة فني عن غابة
التحلل اذ لا قرينة مخصصة للكيفية بالمحسوسة من النار والرطوبة كيفية تقتضي سهولة التشكل

لا شك ان الماء رطب وله وصفان احدهما سهولة التشكل والثاني سهولة الالتصاق والانفصال
فبعضهم عرفوا الرطوبة باعتبار الوصف الاول وقالوا كيفية تقتضي سهولة التشكل بشكل الحاوي
الغريب واورد عليه بانه يقتضي ان يكون ارطب العناصر لكونها الطفها ولم يقل به احد
واجيب بان سهولة التشكل في النار التي هي سبب لطافة الهواء والنار العرية عن
كونهما والطافة تطلق على معان البعد عن القوام وقبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا
وسرعة التاثر عن الملاقي والشفافية وكون النار الطف العناصر بالمعنى الرابع مسلم لكنه لا يقتضي
قبولها للتشكل فان السماويات شفافة وليست قابلة للتشكل واورد ايضا انه يقتضي ان يكون
الهواء رطبا بل ارطب من الماء وانه باطل لاتفاق الكل على ان الرطب اذا امتزج باليابس افاده
استمساكا عن التشتت والهواء بالامتزاج لا يفيد التراب استمساكا واجيب بان الحكماء متفقون
على رطوبة الهواء وما ذكر من الاتفاق انما هو من العوام لكن بقي لزوم كون الهواء ارطب من الماء
اولى وذكر الجواب عنه بان ذلك انما يلزم ان لو كانت الرطوبة متغيرة بالسهولة المذكورة
فانها في الهواء ازيد مما في الماء لكنها كالاثر لها وليست معتبرة بذاتها بل بالكيفية المقتضية لها وكون الكيفية
المقتضية للسهولة المذكورة في الهواء ازيد مما في الماء ممنوع فان قيل زيادة الاثر تدل على
زيادة المؤثر فان الكيفية المقتضية للسهولة لو لم تكن في الهواء ازيد مما في الماء لم تكن السهولة في الهواء
ازيد مما في الماء قلنا زيادة الاثر انما تكون بسبب المقتضي لو لم يكن بسبب القابل وانه في جرم الهواء
لكونه ارق قواما من جرم الماء اقبل للسهولة المذكورة والآخرون عرفوها باعتبار الوصف الثاني
قالوا كيفية تقتضي سهولة التصاق الجسم بغيره وسهولة انفصاله عنه واورد عليه بانه يلزم ان يكون
ما هو اشد التصاقا ارطب فيكون العسل ارطب من الماء وهو باطل قطعا واجيب بان العسل اقوى
التصاقا واشد من الماء لا انه اسهل التصاقا منه ونحن لم نفسر الرطوبة بنفس الالتصاق حتى يكون ما
هو اشد واقوى في الالتصاق ارطب ولا بدوام الالتصاق حتى يكون الادوم اكثر رطوبة بل
بسهولة الالتصاق فاللازم منه ان يكون الاسهل التصاقا ارطب وليس العسل اسهل التصاقا
من الماء بل الامر بالعكس وايضا قد اعتبر في الرطوبة سهولة الانفصال وليس العسل اسهل انفصالا
من الماء قال الامام الرطوبة بهذا المعنى ان سلم انها وجودية فلا شبهة انها ليست محسوسة
لان الهواء رطب لا محالة بهذا المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء المعتدل
ان كان محسوسة فكان الهواء ايضا محسوسا وكان يجب ان لا يشك الجمهور في وجوده ولا يظنوا

ان الفضاء

ان الفضاء الذي بين السماء والارض خلاء صرف واذا عرفت هذا فالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق
فالاظهر انها وجودية محسوسة وان كان للبحث فيه مجال وقد قال ابن سينا في فصل الالتصاق
من الشفاء انها غير محسوسة وفي كتاب النفس منه انها محسوسة ولعله اراد ان الرطوبة بمعنى سهولة
قبول الاشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة واعلم ان الرطوبة بالتفسير الثاني يقابلها
البلة ويقابلها الجفاف وهو عدم البلة عما من شانه ان يكون مبتلا وهي مخصوصة بالماء لا بالاجسام
في الماء وما يشتهر منه ان خلط الرطب اليابس باليابس يفيده استمساكا انما هو في الرطب بهذا
المعنى وقد يطلق البلة والرطوبة ايضا بالاشتراك على جسم رطب بالمعنى الثاني جار على ظاهر جسم
آخر ويسمى هذا الجسم الآخر مبتلا فان نفذ في اعماقه وافاده لينا لا يسمى مبتلا بل منتقعا
واليبوسة بالعكس يعني انها كيفية تقتضي صعوبة التشكل بشكل الحاوي الغريب وهما مغايرتان
للين والصلابة فان اللين كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال
فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبوله ذلك بسبب الرطوبة وتماسكه
بسبب اليبوسة والصلابة ما يقابله بما مر من الكيفيات الاستعدادية قال الامام
قد ظن ان هذه الامور الاربعة من الكيفيات الملموسة وليس كذلك اما الاول فالخشونة والملاسة
عبارة عن اختلاف الاجزاء في وضع الجسم بان يكون بعضها ناتيا وبعضها غائرا والملاسة عبارة
عن استوائها فهما من باب الوضع واما الثاني فاللين والصلابة وليسا من الملموسة ايضا فان اللين
هو الذي يتغير في ذلك التام بامور ثلثة الاول حركة الى داخل في سطحه الثاني الشكل المتغير
لحدوث تلك الحركة الثالث كونه مستعدا لقبول ذلك الامرين فالاولان ليسا من اللين لانهما
محسوسان بالبصر واللين ليس كذلك واما الثالث فلانه من باب القوة واللاقوة والصلابة
فيها امور اربعة الاول عدم الانغماز وهو عدمي الثاني الشكل الباقي وهو من الكيفيات المختصة
بالكميات الثالث المقاومة المحسوسة وليست بصلابة لان الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه مقاومة
ولا صلابة فيه وكذا في الرياح القوية مقاومة بلا صلابة الرابع الاستعداد لعدم الانفعال فذلك
من باب القوة واللاقوة والثقل كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم ان كان
مطلقا والخفة بالعكس وهما اضافيان باعتبارين من الكيفيات الملموسة الثقل والخفة
وكل منهما مطلق واضافي والثقل المطلق كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز
العالم والمراد بمركز الثقل نقطة يتعادل ما على جوانبها في الوزن والخفة المطلقة بالعكس اي كيفية

تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر الفلك و يطفو فوق العناصر و الثقل الاضافي
يقال باعتبارين احدهما كونه يقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة من المركز و المحيط
حركة الى المركز لكنه لا يبلغ المركز في مثل الماء فانه يطفو على الارض و يرسب في الهواء الثاني كونه
تقتضي بها الجسم ان يتحرك بحيث اذا قيس الى الارض كانت الارض سابقة الى المركز و كذا الخفة
الاضافية تقال باعتبارين احدهما كونه يقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز
والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط في مثل الهواء فانه يرسب في النار و يطفو على الماء
الثاني كونه يقتضي حركة الجسم بحيث اذا قيس الى الماء كانت النار سابقة الى المحيط قيل
ذكر في الثقل الاضافي بالاعتبار الاول يقتضي ان يكون مسافة مكاني النار و الهواء اعظم من مسافة
مكاني الماء والارض وذلك مما برهن عليه بل ما ذكر في الخفة الاضافية بالاعتبار الاول
يقتضي ان يكون الامر بعكس ذلك اي يكون مسافة مكاني الماء و الارض اعظم من مسافة مكاني
النار والهواء وانه تناقض و بين ذلك بانه اذا فرض جزء من الماء مماسا لمقعر الفلك ثم
خلي و طبعه تحرك الى ان يتصل بمحدب كرة الماء فيكون قد قطع مسافة مكاني النار والهواء
وان فرض محدب كرة الماء مماسا لمقعر الفلك ثم خليت وطباعها تحركت الى ان يماس
محدبها مقعر الهواء فقد تحركت ايضا تلك المسافة فان كانت تلك المسافة اكثر من مسافة
مكاني الماء والارض صح ما ذكر من ان الثقيل المضاف يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين
المركز والمحيط والا فلا وان فرض جزء من الهواء في مركز العالم ثم خلي وطبعه تحرك الى ان يتصل
بمقعر كرة الهواء فيكون قد قطع مسافة مكاني الارض والماء وان فرض كرة الهواء بحيث يكون
مركزها مركز العالم تحت كرة الماء والارض ثم خليت وطبعها تحركت الى ان يماس مقعرها محدب
كرة الماء فقد تحركت ايضا تلك المسافة فان كانت تلك المسافة اكثر من مسافة مكاني النار
والهواء صح ما ذكر من ان الخفيف المضاف يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز و المحيط و الا
الى المحيط وفيه الجواب انا نفرض كرة الماء بحيث يماس محدبها مقعر الفلك فانها تتحرك
بطبعها الى ان يماس مقعرها محدب الارض فقد تحركت مسافة كرة النار والهواء والماء
واذا فرضناها بحيث يكون مركز العالم على محدبها فانها تتحرك بطبعها الى ان يماس
محدبها مقعر الهواء فقد تحركت في مسافة مكاني الارض والماء فظهر ان المسافة الاولى
اكثر من الثانية واذا فرضت كرة الهواء بحيث يكون مقعرها مماسا لمقعر الفلك او بحيث يكون

وان

مركز العالم على محدبها كان حالها على عكس كرة الماء فيكون الماء ثقيلا بالقياس الى الهواء و
الهواء خفيفا بالقياس اليه وانما اعتبرنا الثقل في الماء بالنسبة الى الهواء فقط وخفة الهواء
بالنسبة الى الماء فقط لانهما عنصران فكان في اشتمال كل واحد منهما على حصة من الثقل وحصة
من الخفة الا ان حصة الثقل في الماء غالبة على حصة الخفة فيه والحال في الهواء على عكس الماء
فصار احدهما بالقياس الى الاخر ثقيلا والاخر بالقياس الى الاول خفيفا واقول انت
خبير بان مدار هذا الجواب على ان يكون ثخن عناصر اعظم من ثخن عنصرين بل ثخن عنصرين
ثخن عنصر واحد لان ثخن الماء مشترك من طرفي النسبة في الصورة الاولى اعني الصورة
المفروضة للثقل المضاف كما ان ثخن الهواء مشترك بينهما في الصورة الثانية اعني الصورة
المفروضة للخفة المضافة وذلك مما لم يبرهن عليه بل قد يسبق الى الوهم ان ثخن العناصر
الاربعة متساوية واعني بالثخن ما بين سطحي المحدب والمقعر في الجوف وما بين المركز والمحيط
في المصمت ولو سلمنا ذلك منه فالجيد في الجواب الى هذا المطلوب اي كان يكفي ان تقول الارض متوارة
النار بحيث يماس مقعر الفلك ثم نفرض انها خليت وطبعها فانها تتحرك الى ان يماس مقعرها
محدب كرة الارض فتحرك بقدر ثخن النار والهواء والماء و يبقى من المسافة الممتدة من المركز
والمحيط مقدار نصف قطر الارض فقد تحرك اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط وان يقول
نفرض كرة الهواء بحيث يكون مركز العالم على محدبها ثم نفرضها قد خليت وطبعها فانها تتحرك الى
ان يماس محدبها مقعر كرة النار فيتحرك بقدر ثخن كرة الهواء وثخن كرة الماء ونصف قطر الارض
ويبقى المسافة الممتدة بين المركز والمحيط مقدار ثخن كرة النار فقد تحركت في اكثر المسافة المذكورة
وبهذا القدر يندفع الاشكال ويظهر انه تحركه في اكثر المسافة التي بين المركز والمحيط ولا يحتاج الى
ما ذكره من ان في كل من عنصري الماء والهواء مع بساطتهما حصة من الخفة وحصة من الثقل مع وضوح
بطلانه فان طبيعة البسيط لا يمكن ان يقتضي امرين متضادين وكذا الى ما ذكره من حركة كل من
هذين البسيطين حركة طبيعية تارة من المركز الى المحيط واخرى من المحيط الى المركز مع انه باطل فان
العنصر الثقيل المضاف اذا وجد في المركز لا يتحرك عنه بالطبع والا لزم ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه
بالطبع وانه محال غاية الامر ان الثقيل المطلق اذا صادفه وغلب عليه وياخذ المركز قسرا فيتحرك الثقيل
المضاف عن المركز لا بالطبع بل بالقسر وكذا الخفيف المضاف اذا وجد في المحيط لا يتحرك عنه بالطبع
والا لزم المحذور المذكور بل الكلام فيه مثل ما بينا في الخفيف المطلق فاذا صادفه فانه يخرجه عن مكانه

والحاصل ان الثقيل مطلق يطلب المركز والخفيف مطلق يطلب المحيط لكن ذلك الطلب في المطلق من كل
منهما اقوى واكمل مما هو في المضاف فمن كل منهما تحت يغلب المطلق على المضاف ويا فيه المركز او
المحيط منه ويحصل الجواب بحث عما اورده على ما ذكر في الثقيل الاضافي بالاعتبار الثاني من ان الماء
والهواء اذا فرضنا عدم حدب النار وعليا وطبعها تحركا نحو المركز فكانت الارض سابقة فيلزم
فيلزم ان يكون الهواء ثقيلا مضافا وليس كذلك وكذا عما اورد على ما ذكر في الخفيف الاضافي بالاعتبار
الثاني من ان النار والماء اذا فرضنا عدم المركز وتحركا بالطبع نحو المحيط كانت النار سابقة فيلزم ان
يكون الماء خفيفا مضافا وليس كذلك وان حصل فعلى ما ذكرت لا يبلغ في تعريف الثقيل الاضافي
قولهم لكنه لا يبلغ المركز وكذا لا يبلغ في تعريف الخفيف الاضافي قولهم لكنه لا يبلغ المحيط لان الثقيل المضاف
قد يبلغ المركز والخفيف المضاف قد يبلغ المحيط لان المركز والمحيط على ما ذكرت مكانا هما الطبيعي و
مقصدا هما الاصلي كما انهما كذلك بالنسبة الى الثقيل المطلق والخفيف المطلق قلت معنى عدم بلوغ المركز
والمحيط باعتبار ان المركز والمحيط فرضنا مشغولين بالثقيل والخفيف المطلقين وتوضيح ذلك ان
العناصر الاربعة على الترتيب المشهور في امكنتها الطبيعية فاذا فرضنا ان الثقيل المضاف
منها اعني الماء قد خرج عن مكانه الطبيعي في ذلك فغاية خروج وكمال انما يتصور
بعد ان تحق ثلثة عناصر اعني النار والهواء والماء فذلك بان يفرض حصول الماء الذي كان مماسا
لمحدب الارض مماسا لمقعر الفلك فاذا فرض انه بعد ذلك خلى وطبعه لزم ان يتحرك بالطبع
من المحيط الى المركز حركة لا يبلغ المركز ولكن ينقطع الحركة المسافة التي بينهما حتى يصل الى مكانه الطبيعي
الذي كان فيه وكذا الخفيف المضاف فاذا فرض انه قد خرج عن مكانه الطبيعي غاية الخروج و
بعد عن المحيط كمال البعد ولا يتصور ذلك الا بان يفرض مركز العالم على محدبه فاذا خلى وطبعه
لزم ان يتحرك الى ان يماس محدبه بمقعر النار فيلزم ان يتحرك من المركز الى المحيط حركة لا يبلغ
المحيط ولكن ينقطع الحركة المسافة التي بين المركز والمحيط حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه
والميل طبيعي وقسري ونفساني لما كان الثقل والخفة من اقسام الميل جعلهما عبارة عن الميل
مطلق وهو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا وهو كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما يمانعه وهو
منقسم الى ذاتي وعرضي لانه ان قام بجسم بما يوصف به فهو ذاتي وان قام بجسم بل بما يلاقيه
فهو عرضي كما في جالس السفينة الحركة الذاتية والعرضية والميل الذاتي ينقسم الى الطبيعي وقسري ونفساني لان
هذه في محله الجسم ان كان من تاثير خارج عن ذلك المحل اي مباين له في الوضع فهو قسري

كانه السهم المرمي وان كان صدوره منه بتأثيره لا بايجابه ووضعا وان كان مع قصد وشعور فنفساني
والا فطبيعي سواء اقتضته القوة على وتيرة واحدة ابدا كميل الحجر المسكن في الجو او اقتضته
على وتيرة مختلفة كميل النبات الى التبرز والترقي فالمراد بالطبيعي ههنا ما يصدر عنه الحركة و
والسكون اولا وبالذات دون شعور وارادة والمراد بالنفساني ههنا الارادي وهو ما يحصل
يحصل النفساني منه ومن اسه قسمي الطبيعي اعني ما لا يكون على وتيرة واحدة لاختصاصه بذوات
الانفس فربما يختلف على حسب اقتضاء النفس وبهذا الاعتبار يسمى ميل النبات نفسانيا ويخص
الطبيعي بالقصد عنه الحركات على نهج واحد دون شعور وارادة وهو العلة القريبة للحركة اي
هو سبب يقتضي الحركة اقتضاء يترتب عليه وجود الحركة ان لم يكن هناك مانع وباعتباره يصدر
عن الثابت متغير يريد ان يبين ان الميل مما لا بد منه في الحركة وذلك لان الحركة لها مراتب متفاوتة
في الشدة والضعف ونسبة المحرك الذي هو الطبيعة او النفس او القاسر الى تلك المراتب على السوية
فيمتنع ان يصدر عن ذلك المحرك شيء من تلك المراتب الا بتوسط امر في مراتب متفاوتة في الشدة
والضعف ايضا ليتعين لكل واحد من هذه المراتب صدور مرتبة معينة من الحركة وذلك الامر هو
الميل وانما قيدنا المحرك بالطبيعة او القاسر لان المحرك بالارادة جاز ان يخص مرتبة
معينة من الحركة بمجرد ارادته المترتبة على اعتقاد ملائمة تلك المرتبة من الحركة اياه واعترض عليه بان
الميل ايضا قبيل الشدة والضعف على مراتب متفاوتة ونسبة الطبيعة او القاسر الى جميعها على السوية
فلا يكون ان يستند شيء من مراتبه الى الطبيعة او القاسر بل لا بد هناك من امر آخر يتوسط بينهما فيتسلسل
فالاولى ان يقال يجوز ان يستند اصل الميل الى الطبيعة او القاسر ويستند شدته وضعفه الى امور ملحقة
اما غير خارجة ككثرة الطبيعة مثلا وضعفها واما خارجة كرقة المعاوق الموروق وغلظه فيجاب بانه
لم لا يستند اصل الحركة الى الطبيعة او القاسر وشدتها وضعفها الى تلك الامور الملحقة من غير حاجة
الى الميل فيسلب سبب المقصود ومما ذكر اثبات الميل لانه بديهي محسوس ولا شك في انه موقوف
وجود الحركة فان الحجر المسكن في الهواء اذا حس منه بمدافعة ووقع بالبداهة انما تقتضي نزول الحجر للحكم
منه بان الحركة في توسط الميل بين الطبيعة والحركة اول الكلام فانه لا يتم ذلك واعلم
ان وجود الميل في الحركة لا ينفيه ظاهر وكذا في الحركة الاينية والكمية والكيفية وفي الحركة الكيفية فلا و
ان وجود الميل حالة السكون لا ينافي كونه آلة متقضية للحركة فانه من حيث هو الميل حال السكون
مع بالقوة كونه مقتضيا للحركة ومختلفة مقتضاه يعني ان الملفق المشتملين منقضا وانه لا يجوز ان يكون مقتضيا

في جسم واحد والمراد بالميلين المختلفين ميلان ذاتيان الى جهتين مختلفتين فان الميلين اذا كان
احدهما ذاتيا والآخر عرضيا فلا امتناع في اجتماعهما سواء كانا الى جهة واحدة او الى جهتين
كما في السفينة تتحرك الى جهة حركة السفينة او الى خلافها اتجاها وكذا لا يمتنع اجتماع ميلين
ذاتيين اذا كانا الى جهة واحدة كالحجر المرمي الى جهة السفل واما اذا كانا الى جهتين مختلفتين
فلا يجوز ان يجتمعا لان الميل هو السبب القريب للحركة فلو اجتمع ميلان مختلفان فاما ان يكون احدهما
الى جهة والآخر الى خلافها فلزم ان يكون الجسم الواحد في حالة واحدة متحركا الى جهتين مختلفتين وهو
باطل بالضرورة اولا وهو بحث لان السبب القريب قد يتخلف عنه الاثر لفقد شرط او وجود مانع
فيجوز ان يكون هناك ميلان مختلفان يمنع كل منهما الآخر عن التاثير فلا يلزم حركة الجسم الى جهتين
مختلفتين فتامل لو اجتمع الميلان المختلفان في جسم واحد لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة
واحدة متوجها بالذات للحركة الى جهتين مختلفتين وانه باطل بالضرورة فتحركا اليهما معا اولا
احد الميلين الذاتيين يجوز ان يكون مستندا الى القاسر كما اشرنا اليه آنفا فلا يلزم اقتضاء
الجسم بالذات للحركتين المختلفتين وهذا الاشتباه اشتراك لفظ الذاتي من المعنى المذكور
هاهنا ومن ما يكون مقتضى الذات وانه امتناع حركة الجسم الى جهتين مختلفتين ظاهر في
الحركة الاينية والوضعية دون الحركة الكمية والمراد بالتضاد التضاد المشهوري واذا كانا
الى جهتين متقابلتين كان فيهما تضاد حقيقي ولما كانت الجهات الحقيقية اثنتين انحصر الميل
الطبيعي في قسمين احدهما الميل الهابط وهو الثقل والآخر الميل الصاعد وهو الخفة واما
القسري والنفساني فيختلفان بحسب اختلاف الحركات القسرية والارادية بل اقول
الحق ان الاعتماد الطبيعي اعني الثقل والخفة صفة واحدة لا تتغير اضافتها الى شيء اي جسم
باعتبار واحد ولا تضاد وهو ما سواها من الميول لانها قد يختلف ان كان في الحجر المرمي
الى فوق فان فيه ميلا الى جهة الفوق وفيه ايضا ميلا الى جهة السفل الخ والا لم
يختلف في السرعة والبطء الحجران المرميان الى جهة الفوق بقوة واحدة في مسافة
واحدة لان هذا الاختلاف لا يمكن ان يكون باعتبار الفاعل لانه متحد فرضا ولا باعتبار معاوق
خارجي في المسافة لاتحادها بالفرض ولا باعتبار معاوق داخلي او المفروض انه لا ميل فيه
الى جهة السفل وقد اعترض عليه الامام الرازي بان الطبيعة معاوقة للحركة القسرية وكذلك
الى الطبيعة الاكبر اقوى لانها قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كانت

حركة البطاء

حركة البطاء واستدل بوجه آخر وهو ان الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان في القوة حتى وقفت
في الوسط فقد فعل فيها كل واحد منهما فعلا معاوقا لما يقتضيه جذب الآخر وليس ذلك
المعاوق نفس المدافعة فانها غير موجودة في تلك الحلقة في هذه الحالة اصلا وليس ايضا قوة
جاذب فانه لم يفعل في المجذوب فعلا لم يعرض قوة مانعة لفعل الآخر فاذن قد فعل فيها
كل منهما فعلا غير المدافعة ولا شك ان الذي فعله كل واحد منهما بحيث لو خلي عن المعارض تقتضي
انجذاب الحلقة الى جهته وهذا الفعل لما يقتضيها عن الحركة في تلك الجهة فثبت وجود شيء مقتضي
للدفع الى جهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة لانها تحرك نحو العلو والسفل وما فعله
الجاذبان ليس كذلك انما هو الميل الى جهة جذب الجاذب ولولا بمؤثر لثبت وهو في ذوات العائق
ولا معاوق قال ايضا يعني ان الجسم القابل للحركة القسرية لا بد فيه من مبدا ميل في ذاته سواء
كان طبيعيا او نفسانيا لانه تقرر البرهان على انه لو لا ثبوت الميل في الجسم القابل للحركة القسرية
لكان حركة الجسم ذي العائق وحركة الجسم عديم العائق واللازم ظاهر البطلان بيان الملازمة
انا نفرض جسما متحركا بالقسر عديم المعاوق الطبيعي اي نفرض انه لا ميل فيه لا طبيعيا ولا نفسانيا
تقطع مسافة ما في زمان ونفرض جسما آخر فيه ميل ومعاوقة ما يقطعها ويتبين انه يقطعها
في زمان اطول ويكون جسما ثالثا فيه ميل اضعف من الميل المفروض اولا نسبته الى الميل
المفروض اولا كنسبة زمان عديم الميل الى ذي الميل المفروض اولا فيكون في مثل زمان عديم
المعاوق يتحرك بالقسر مثل مسافة فيستوي حركتا مقسور بين ذي عائق وغير ذي عائق وقد ذكرنا
في مبحث امتناع الخلاء ما يتم به تحقيق هذا المقام وبالاعتراض عليه من النقض والمعارضة بالاختلاف والالزام في
من اراد الاطلاع عليه وهذا فرع يعني عند المتكلمين من جنس يتنوع بحسب تعدد الجهات
فان لكل جسم جهات متعددة وكون لذلك بكل جهة اعتماد وتماثل وتختلف باعتبارها يعني
ان الاعتمادات متماثلة اذا كانت الجهة متحدة ومختلفة اذا كانت متعددة ومنه الثقل
يعني عند طائفة منهم الثقل من جنس الاعتماد وهو الاعتماد بالنسبة الى السفل والخفة نوع منه
جعلوه مغايرا يعني عند طائفة اخرى منهم الثقل مغاير لجنس الاعتماد وهو عبارة عن كثرة الاجزاء
كما ان الخفة عبارة عن قلتها فعلى هذا كان الثقل ومنه لازم ومفارق فسموا الاعتماد الى الاسفل لازما
وهو اعتماد الثقيل في جهة السفل واعتماد الخفيف في جهة العلو والى اعتماد مفارق وهو ما
عدا الاعتمادين المذكورين مثل اعتماد الثقيل في جهة العلو واعتماد الخفيف في جهة السفل

ويعقبوا الاعتماد الى محل لا غير لان الاعتماد عرض وكل عرض يفتقر الى محل ولا يمتنع حلول
عرض في محلين كان الاعتماد مفتقرا الى محل واحد لا غير وهو متحد ولنا يعني ان الاعتماد يحدث
بحسب دواعينا ويتعين بحسب صوارفنا فيكون صادرا عنا بحسب قصدنا ويتولد منه اشياء بعضها
لذاته من غير شرط وبعضها بشرط وبعضها لا لذاته يعني ان الاعتماد يتولد عنه اشياء بعضها
يتولد عنه لذاته بمعنى بلا واسطة وبعضها يتولد عنه بواسطة وما يتولد عنه بلا واسطة قد
يتولد عنه بلا توقف على شرط وقد يتولد بشرط فهذه ثلاثة اقسام الاول ما يتولد عنه
لذاته من غير شرط كالاكوان فانها متولدة عن الاعتماد بلا واسطة ولا شرط والثاني
ما يتولد عنه لذاته بشرط كالاصوات فانها تتولد عن الاعتماد بلا واسطة لكن بشرط المصاكة
والثالث ما يتولد عنه لا لذاته بل بواسطة كالالم فانه يتولد عن الاعتماد ولكن لا عن ذاته
بل عن التفرق المتولد عنه ومنها اي من الكيفيات المبصرات وهي الالوان والاضواء من الكيفيات
المحسوسة المبصرات مطلقا يعني سواء كان اولا وبالذات او ثانيا وبالعرض ومنها اي من
المبصرات فان الامور التي تدرك بالبصر مطلقا هي الضوء واللون والاطراف والحجم والبعد
والوضع والشكل والتفرق والاتصال والعدد والحركة والسكون والملاسة والخشونة
والشفيف والكثافة والظل والظلمة والحسن والقبح والتشابه والاختلاف فبعضها احد
راجعة الى ما ذكرنا فالترتيب داخل تحت الوضع والتشويش كالكتابة وغيرها داخل تحت
الترتيب والشكل والاستقامة والانحناء والتقعير والتقبب متعلقة بالشكل والكثرة
والقلة بمعنى العدد والضحك والبكاء داخلان تحت الشكل والحركة والبشر و
الطلاقة والعبوس والتقطيب داخلة تحت الشكل والسكون والبصر يدرك الرطوبة والسيلان
واليبوسة من التماسك وانما المدرك بالبصر اولا وبالذات عند الجمهور هو اللون والضوء
وهذا اعني المبصر بالذات عند الجمهور هو الذي نعده من الكيفيات المحسوسة دون غيره وقد
تحقق فيما سبق معنى المبصر اولا وبالذات وان الالوان في ذلك كالاضواء ومنهم من
سها فزعم ان المعقول من المبصر اولا وبالذات هو ان لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره
ويتوقف ابصار غيره على ابصاره وذلك هو الضوء لا غير لان اللون يتوقف ابصاره على
وجود الضوء وابصاره فلا يكون مبصرا اولا ولكل منهما طرفان اي لكل من الضوء
واللون طرفان اما طرفا اللون فالبياض والسواد كما سنذكره واما طرفا الضوء فهما

الضوء الاضعف

الضوء الاضعف والضوء الاقوى وللاول حقيقة اي للون حقيقة تنبيه على بطلان قول من
زعم انه لا حقيقة لشيء من الالوان اصلا والبياض انما يتخيل من مخالطة الهواء المضيء للاجزاء
الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج وزبد الماء فانهما مركبان من اجزاء مائية متصغرة جدا وليس
بينها تماس على وجه يؤدي الى امتزاج يترتب عليه لون بل تداخل تلك الاجزاء الهواء واشرقت فالضوء
من الاجزاء العلوية وانعكس من تلك الاشعة من سطوح بعضها على بعض وتراكم الاشعة بعضها
على بعض والشعاع المنعكس يشبه البياض فان الشمس اذا اشرقت على جوهر من الماء وانعكس
شعاعها الى جدار غير مستنير به يرى ذلك الشعاع كانه لون ابيض فاذا رأى تحقق الشعاع المتراكم
على تلك الاجزاء يتخيل لبعد التفرق بين الشيء وشبهه فيحكم بانه بياض فالابيض ليس بياضا موجود
في الخارج الا انه ليس بياضا مكونا في البياض فيها متخيلا لا متحققا وكذا الحال في الزجاج المدقوق
نعم هذا الذي ذكره في الثلج وزبد الماء بعيد تحقق البياض فيه لجواز ان يحصل بين الاجزاء المائية
والهوائية في الثلج وزبد الماء تفاعل وامتزاج يصح لوجود هذا اللون ولا يتوهم ذلك في
الزجاج المدقوق لان اجزاءه يابسة صلبة لا يلتقي بعضها ببعض فلا يجري بينها فعل
وانفعال والبياض ذلك موضع الشق من الزجاج الثخين فانه يرى ذلك الموضع ابيض
بسبب انعكاس الاشعة مع كثرة الجدار حدوث المزاج فيه اذ لا يتصور فيه تصور الاجزاء ولا
تماسها والمزاج لا يمكن حصوله بدونهما والسواد يتخيل لضد ذلك اعني بسبب عدم غور الهواء
والضوء في عمق الجسم وباقي الالوان تتخيل بحسب اختلاف الشفيف وتفاوته في مخالطة الهواء
ومنهم من قال الماء يوجب السواد اي يوجب تخيله لانه يخرج الهواء يعني ان الماء اذا وصل الى
الجسم ونفذ في اعماقه اخرج منها الهواء وليس لشفافة كاشفاف الهواء حتى ينفذ الضوء في
السطوح فتنتقل السطوح مظلمة فيتخيل ان هناك سوادا ولهذا اليابس اذا ابتلت مال الى
السواد فدل ذلك على ان الماء يوجب تخيل السواد ومنهم من نفى البياض واثبت السواد
متمسكا بان البياض ينصبغ والسواد لا ينصبغ ولانه اي البياض يقبل جملة الالوان كلها
بخلاف السواد والقابل للشيء يجب ان يكون خاليا عنه ضمنا في القبول والفعل والجواب
عليه بان سواد الشباب ينصبغ بالشيب وبانه يجوز ان يكون الحس عينا قاله والتخيل لا انما يزول
سبب الاول ولزومه سبب الثاني وبانه انما يقبل محل البياض ما سوى البياض الذي فيه فلا
يلزم زواله وان اريد بالقبول الامكان المحتاج للفعل فالكبرى ممنوعة والمقعرون

على انها كيفيات متحققة وقد يكون متخيلا ايضا لكونها متخيلة في الصور المذكورة بالاسباب
المذكورة لا ينافي تحققها باسباب اخرى قال الشيخ لا اشك في ان اختلاط الهواء بالمشف
سبب لظهور البياض ولكني لا ادري ان البياض قد يحدث بغير هذا الوجه كما في البيض المسلوقة
فانه يصير ابيض مع ان النار لم تحدث فيه تخلخلا وهوائية بل اخرجت الهواء عنه وجعلته اكثف
اثقل وكما في الدواء المسمى بلبن العذراء فانه يتكون من خل طبخ فيه المرداسنج حتى انحل
فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل في غاية الاشفاف ثم يطبخ المرداسنج في ماء طبخ فيه القلي ويبالغ في
تصفيته ثم يخلط الماءان فانه ينعقد ذلك المخلوط ويبيض غاية الابيضاض كاللبن الرائب
ثم يجف بعد الابيضاض فليس ابيضاضه لان اشفافا تفرق ودخل فيه الهواء والا لم يجف بعد
الابيضاض كما لم يجف الا بعده وكما في الحصى فانه يبيض بالطبخ بالنار ولا يبيض بالسحق والتفرق
مع ان تفرق الاجزاء ومداخلة الهواء فيه اظهر ومما استدل به في الشفاء على حصول البياض من
غير اختلاط الهواء المشف بالمشف امران احدهما اختلاف طرق الاتجاه من البياض الى السواد
حيث يكون من البياض تارة الى الغبرة ثم العودية ثم السواد وتارة الى الحمرة ثم القتمة ثم السواد
وتارة الى الخضرة ثم النيلية ثم السواد فانه يدل على اختلاف ما يتركب منه الالوان فان لم يكن
الا سواد وبياض ولا حقيقة للبياض الا ما هي لخلط الضوء للاجزاء الشفافة لم يكن في تركب السواد
والبياض الا الاخذ في طريق واحد ولم يقع الاختلاف فيه الا بالشدة والضعف وثانيهما
انعكاس الحمرة والخضرة ونحوهما من الالوان فانه لو كان اختلاف الالوان لاختلاط الشفاف
بالظلمة والسواد لا ينعكس بحكم التجربة فوجب ان لا ينعكس من الاحمر والاخضر الا ما فيهما من الاجزاء
الشفافة ووجب ان لا ينعكس الا البياض وفي دلالة هذين الوجهين على الكيف اختلاف الالوان
لا يجب ان يكون امر المركب من السواد والبياض اظهر من دلالتهما على ان البياض لا
يجب ان يكون هو لخلط الهواء للاجزاء الشفافة مع ان في الملازمتين نظرا لجواز ان يتركب
السواد والبياض متخيلا كان او محققا على انحاء مختلفة وان ينعكس السواد عند الاختلاط
والامتزاج وان لم ينعكس عند الانفراد وطرفاه السواد والبياض المتضادان يعني طرفا
اللون السواد والبياض وهما متضادان لتضادهما حقيقيا لا تعاقبهما وراد على موضوع واحد
امتناع اجتماعهما وتحقق غاية الخلاف بينهما وما يتوهم من ان السواد والبياض يجوز اجتماعهما
بحصول اجتماعهما الغبرة فباطل لانه لو اجتمع السواد والبياض فعلا اجتمعا الا بمجموعهما الا ان يبقى

كل واحد

كل واحد منهما او احدهما على صرافته او لا يبقى واحد منهما على صرافته والاقسام باسرها باطلة اما
الاول فلانه لو بقي كل واحد منهما على صرافته لزم ان يرى الجسم في غاية السواد وغاية البياض
اذ المراد بالبقاء على الصرافة ان يكون حاله عند الحس نحو حاله قبل الاجتماع كما لو كان في زمان
الانفراد واما الثاني فلانه يلزم ان لا يرى الجسم في غاية البياض ان كان الباقي على صرافته هو البياض
او ان يرى في غاية السواد ان كان الباقي على صرافته هو السواد والفرض خلافه لعدم اجتماعهما حينئذ لان
الذي لم يبق على صرافته منتف لم يجتمع مع الآخر واما الثالث فلانه يلزم ان لا يكون شيء
منهما موجودا البتة بل الموجود لون آخر متوسط بينهما واعترض عليه بانه لا يلزم من عدم بقاء شيء
منهما على صرافته التي كانت ثابتة له عند الحس حالة الانفراد انتفاؤه في نفسه بل يجوز ان يكونا
موجودين معا ويتركب منهما لون آخر متوسط بينهما ويكون المدرك بالحس ذلك اللون المركب دون
كل واحد منهما او احدهما ويتوقف اللون على الشاة اي الضوء في الادراك لا في الوجود يعني
ان الضوء شرط رؤية اللون لا شرط وجوده كما زعم الشيخ وابن الهيثم وغيرهما من الحكماء فقالوا ان الكيفية
اللونية يجب عند حصول الضوء فيه وهو غير موجود في الظلمة لعدم شرط وجوده ولكون الجسم في الظلمة
مستعدا لان يحصل فيه عند تحقق الضوء اللون المعين واستدل الشيخ بانا لا نرى اللون في الظلمة
فذلك اما لعدمه في نفسه او لوجود العائق عن رؤيته وهو الظلمة اذ لا عائق هناك سواها
والثاني باطل لان الظلمة عدمية فلا يمنع الابصار فان الجالس في غار مظلم يرى ما هو في خارج
الغار ولا [illegible] فتعين الاول واجيب بان عدم الرؤية لانتفاء شرطها وهو الضوء المحيط بالمرئي و
قال ابن الهيثم انا اذا فرضنا جسما ملونا بلون مخصوص كالبياض مثلا ووقع عليه ضوء ضعيف
يرى فيه بياض ضعيف ثم اذا وقع عليه ضوء قوي يرى فيه بياض شديد واذا وقع عليه ضوء
اقوى يرى فيه بياض اشد وهذه البياضات متفاوتة في الشدة والضعف متخالفة بالحقيقة
يوجد كل منها مع مرتبة من مراتب الضوء مناسبة لذلك اللون في القوة والضعف ولا يوجد
مع غيرها من تلك المراتب فتحدس من ذلك ان كل مرتبة من مراتب الضوء شرط لوجود اللون
المحسوس معها فاذا فقدت مراتب الضوء باسرها فقدت الالوان كلها وانما قلنا نحدس من ذلك
ولم نقل نعلم من ذلك لاحتمال ان يقال ان انتفاء اللون المحسوس مع مرتبة من الضوء عند انتفائها
ليس لانتفائه بل لامر آخر مجهول لنا وايضا يجوز ان يكون للون طبيعة غير مشروطة بشيء من
مراتب الضوء فتوجد تلك الطبيعة في الظلمة ويوجد اللون في ضمنها الا انه محسوس لكم كما ذكرنا وهو ضعيف

علمت ان التفاوت في المثال المذكور ليس الا في الظهور اللون الواحد بالشخص عند الحس بحسب
مراتب الضوء فان اللون لما كان انكشافه وظهوره عند الحس بواسطة الضوء فاذا كان الضوء
ضعيفا كان انكشافه وظهوره ضعيفا واذا قوي الضوء قوي الانكشاف والظهور فيتوهم من تبدل
الانكشافات تبدل المنكشفات وايضا ان الواصل الى الحس المشترك تارة هو اللون مع ضوء
ضعيف واخرى ذلك اللون مع ضوء اشد ولما كان المجموع الواصل اليه في الثاني بسبب شدة
الضوء وقوته اوضح وابين من المجموع الواصل اليه في الاول بسبب شدة الضوء وقوته لم يفرق
الاول توهم ان اللون في الثاني اشد منه في الاول لكن اذا تامل في ذلك علم انه لا تفاوت في اللون
عن الضوء فيهما وعلم ان اللون فيهما واحد والمختلف هو الضوء واستدل الامام على ان الضوء ليس شرطا لوجود
اللون بان قبول الجسم للضوء مشروط بوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطا بوجود الضوء لزم
الدور وهو ضعيف لانه ان اراد بالمشروط المتوقف فممنوع وان اراد المعية فلا دور [illegible]
قد صرح بوجود الضوء بدون اللون كما في البلور اذا وقع عليه ضوء وبيانه اي الضوء واللون متغايران
حسا اي المغايرة بينهما مستفادة من الحس وذلك لان الجسم الابيض او الاسود اذا وقع عليه ضوء
الشمس شهد الحس بوجود شيئين مختلفين احدهما يخفيه الحس الاخر ولذلك [illegible] الاول وزعم
بعض الناس ان الضوء ليس امرا موجودا زائدا على اللون بل هو عين ظهور اللون ففي المثال المذكور
ليس في الجسم الا لون بياض او سواد فقد ظهر للحس وقالوا الظهور المطلق هو الضوء والخفاء
المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل وتتفاوت مراتب الظل بحسب مراتب القرب والبعد من
الطرفين فاذا ادرك الحس مرتبة من مراتب الظهور ثم شاهد بعده ما هو اكثر ظهورا توهم ان هناك بريقا
ولمعانا وليس كذلك بل ليس هناك كيفية زائدة على اللون الذي ظهر ظهورا تاما واستدل عليه
بان اللامع بالليل مثل اليراعة يرى مضيئا في الظلمة ولا يرى ضوؤه في السراج ثم السراج يرى مضيئا
ضوءا شديدا ولا يرى ضوؤه في ضوء القمر ثم القمر يرى مضيئا ضوءا اشد ولا يرى ضوؤه في ضوء الشمس
وما هو الا ان الحس لما ضعف في الظلمة وكان اللامع بالليل قدرا من الظهور ظن ان ذلك الظهور
كيفية زائدة على لونه ثم اذا تقوى بنور السراج ونظر الى اللامع لم ير له لمعانا لزوال ضعف البصر
وكذا الكلام في السراج والقمر فقد ظهر ان اضواء هذه الاشياء ليست الا ظهورا لالوانها وان
زوالها ليس الا خفاء الوانها عنه فلا يكون الضوء كيفية زائدة على اللون وظهوره قال الامام
لا يبعد ان يكون لما ذكره تاثير في اختلاف احوال اللامعات لكنا مع ذلك نعلم ان الضوء كيفية وجودية

هي ذباب يرى في الليل مثل السراج

زائدة لان

زائدة لان البياض والسواد قد يتشاركان في الضوء ويختلفان في حقيقتهما وما به الاشتراك غير
ما به الاختلاف واعترض عليه بانه اذا اشترك مختلفا الحقيقة في ظهوره بالنسبة الى الحس فالمعتقد ان الشيئين
الحس [illegible] ان الظهور [illegible] ان كان في الظلمة وقع عليه ضوء وليس لها لون فلا يكون الضوء
ظهور اللون قابلا للشدة والضعف المتباينان نوعا يعني ان كلا من الضوء واللون قابل للشدة
والضعف والقابل للشدة والضعف يكون الاشد منه نوعا مباينا للاضعف منه وهو المراد من قوله
المتباينان نوعا ويكون فرد بالكل قابلا للشدة والضعف فيكون من كل منهما الاشد والاضعف
المتباينان نوعا واستدل على ان الاشد نوع مباين للاضعف بان السواد مثلا الشديد منه يخالف الضعيف
فلا يخلو اما ان يكون الاختلاف بينهما بالفصل او بالعوارض والثاني باطل والا لم يكن التفاوت في السواد
بل في امر خارج عنه لكنا نعلم قطعا ان التفاوت في السوادية نفسها فتعين الاول فيكون الاشد نوعا مباينا
للاضعف واعترض عليه بان السوادية خارجة عن حقيقتهما لا مقومة لهما فلم لا يجوز ان المقول بالتشكيك
عرض عام لهما [illegible] واستدلوا على مدعاهم بوجهين الاول ان نسبة الماهيات وذاتياتها
الى الجزئيات على السوية فان جميع الجزئيات متساوية في ان تحققها في نفسها وخارجا لا يتصور الا عند
تحقق الماهية وذاتياتها ويرتفع بارتفاع الماهية وذاتياتها وان الماهية وذاتياتها متقدمة عليها
في نفسها فلا تكون الماهية وذاتياتها بالنسبة الى شيء منها اقدم او اولى او اشد وتقدم البعض
على البعض بالوجود لا يقتضي تقدمه عليه بالماهية فان نسبة الماهية الى الجزء المتقدم بالوجود كنسبتها
الى الجزء المتاخر بالوجود فلا تكون الماهية وذاتياتها مقولة على الجزئيات بالتشكيك بل المقول
بالتشكيك هو العوارض واعترض عليه بان هذا الدليل بعينه جار في الامر الخارجي لان جميع الجزئيات
متساوية في ان تحققها في نفسها وخارجا يتصور بدونه ولا يرتفع شيء منها بارتفاعه ولا يتقدم على
الجزئيات في نفسها فلا يكون الامر الخارجي بالنسبة الى شيء من الجزئيات اقدم او اولى او اشد
فان منع استواء نسبة الجزئيات في هذه الاحوال الى الامر الخارجي في التشكيك في الامر الخارجي
المنع مشترك [illegible] الثاني ان الامر الذي به يتحقق التفاوت بحسب
يوجد في الاشد دون الاضعف ان كان خارجا عن الماهية لم يتحقق التفاوت فيها بل كانت في الكل
على السواء وان كان داخلا فيها لم يتحقق الاشتراك الا في بعض الاجزاء مثلا الخضرة
التي توجد في [illegible] وفي [illegible] كانت من ذاتيات الضوء [illegible] لكن التفاوت
الموجود في نفس الماهية [illegible] هذا الدليل [illegible] ان لا يكون العارض ايضا مقولا بالتشكيك

قابلا للشدة والضعف لان القدر الزائد اما داخل في معنى العارض وماهيته فلا يشترك الضعيف
فيه وان لم يكن داخلا فلا تفاوت لان ما هو مفهوم العارض حمليا على السواد شامل الخصوصية التي
توجد في بياض الثلج دون العاج ان كانت مأخوذة في مفهوم البياض لم يكن ما في العاج
موصوفا به والا لكان مفهوم البياض حمليا على السواد اجيب بانه داخل في ماهية المعروض لكنه
وان لم يدخل في ماهية العارض ولا في ماهية المعروض الاضعف ولا يلزم من عدم دخوله في مفهوم
العارض ثبوته في جميع الموصوفات او نقول وقد قيل ان السؤال نقض متوجه على الدليل المذكور
على امتناع تفاوت الماهية وذلك بانه كما جاز التفاوت في العارض باعتبار امر خارج عنه داخل
في ماهية بعض الموصوفات فلم لا يجوز في الماهية باعتبار امر خارج عنها داخل في هوية بعض الافراد
مثلا كون النور تمام ماهية الافراد ويجب لها ويكون الخصوصية التي في نور الشمس امرا خارجا
عن مفهوم النور داخلا في هوية نور الشمس على هذا القياس وتوجيه الجواب انه لا يلزم ان القدر الزائد اذا
كان خارجا عن الماهية كانت الماهية الحمل على السواد فانما يجوز الحمل لكن ذلك الزيادة من جنس
الماهية واذا تحققت فلا عبرة لكونه داخلا في ماهية المعروض حتى لو فرضنا الخصوصية التي في نور
الشمس عارضا كانت التفاوت بحاله فالعبرة لكونه من جنس العارض وزيادة فيه فان
الخصوصية التي في نور الشمس وبياض الثلج وحرارة النار ليس الا امرا زيادة نور وبياض وحرارة
ولا يمتنع مثل ذلك في الماهية وذاتياتها والحاصل ان عدم دخول القدر الزائد الذي به التفاوت
في المعنى المشترك الذي فيه التفاوت ان كان مانعا من التفاوت لزم عدم التفاوت في شيء من
المفهومات في افراده سواء كان عارضا لها او ذاتيا وهو خلاف المفروض وان لم يكن مانعا لم يتم الدليل
على امتناع تفاوت الماهية وذاتياتها ومن هنا ذهب بعضهم الى نفي التشكيك مطلقا تمسكا بالدليل
المذكور وجوز بعضهم التشكيك والتفاوت في الماهية وذاتياتها نظرا الى عدم دليل الامتناع
بل ادعوا ان تفاوت الخط الاطول والاقصر تفاوت في الماهية الخطية لان في الاطول الكل وزيادة
النقص لان الزيادة التي في الاطول من جنس الخط وان لم يكن داخلا في ماهيته وان ادعى الشرقية
حين ما اذا كان ذلك القدر الخارج عن المعنى المشترك داخلا في ماهية الاشد ومنع اذا كان داخلا في
مجموعه [illegible] البيان من ان الدليل المذكور لا يجري في اجزاء الماهية لجواز ان يكون ماهية
متفاوتة بجنس خارج عنه داخلا في ماهية بعض الافراد وقد يستدل بان السواد الذي في محل
هو من الشدة والضعف يرى مثله في محل آخر فيكون كل منهما كليا له افراد مختلفة في انها فكل الآخر

وضعف فظ لجواز ان يكون كل منهما صنفا موافقا للآخر في الماهية ولو كان الثاني اي القمر جسما
لحصل عند المحسوس ثم بعض الكلام ان القمر جسم باستنارة ثم ينفصل عن المضيء ويتصل بالمستضيء
تمسكا بانه متحرك بالذات وكل متحرك بالذات جسم اما الكبرى فظ واما في المتحرك بالذات لا في
الاعراض تتحرك بتبعية المحل واما الصغرى فلان القمر يتجدد من الشمس الى الارض ويتبع المضيء
في الانتقال من مكان الى آخر كما في السراج المنقول من موضع الى موضع وينعكس عما يلقاه
الى غيره فلكل ذلك حركة والجواب بالمنع بل كل ذلك حدوث القمر في المقابل للمضيء ومقابلة
لحجب الكثيف المضيء عند حدوث الضوء فيه وحركته وهم وسبب التوهم اما في الاول فلان حدوث
القمر في الجسم السافل لما كان بسبب مقابلته الجسم العالي تخيل انه يتجدد من العالي الى السافل
وما قيل من انه لو كان متجددا لرأيناه في وسط المسافة فمدفوع بان حركة القمر من السرعة
بحيث لا يتصور فيها ذلك واما في الثاني فلان حدوثه في الجسم المقابل لما كان تابعا لوضع
المضيء ومحاذاته اياه بحيث اذا زالت تلك المحاذاة الى مقابل آخر زال القمر عن الاول وحدث
في ذلك الآخر ظن انه يتبعه في الحركة وينتقل من الجسم الاول الى الجسم الآخر واما في الثالث فلانه
ان القمر لما كان يحدث في مقابلة المستضيء بالغير كما يحدث في مقابلة المضيء بالذات فكان
المستضيء شرطا في حدوث القمر في ما يقابله ظن انه ينفصل لا وحركة القمر من المستضيء الى ما يقابله
والمقتضي الظل فانه متحرك وينتقل بانتقال صاحبه مع انه ليس بجسم بالاتفاق فان اجابوا بانه
لا حركة له بل يزول عن موضع ويحدث في آخر على سبيل تجدد المحاذاة كان ذلك جوابا لنا ودليلا
على بطلان هذا الرأي وجهان الاول انه لو كان جسما ولا اختفاء فانه محسوس بالبصر لكان ساترا
للجسم الذي يحيط به وكان كلما ازداد القمر ازداد استتار المحسوس [illegible] من حال المبصرات وذلك
فان الامر [illegible] كلما كان اكثر استنارة كان اشد انكشافا عند البصر والى هذا الوجه اشار بقوله لحصل
المحسوس فانه الانكشاف [illegible] واعترض عليه [illegible] الرأي [illegible] لا يستر
المرئي اذا كان كثيفا لعدم نفوذ شعاع البصر فيه واما اذا كان [illegible] فلا فان صفو البلور او
الزجاج [illegible] والكثافة ولذلك [illegible] الخطوط
الدقيقة واجيب عنه بانه لو كان جسما لكن [illegible] من شدة الاحساس [illegible] لان الحس
يستقل بما كثر كان الاشتغال به اكثر فيقل الاحساس [illegible] ولا يرى ان [illegible] العنق
[illegible] جدا [illegible] الضعيفة

لا يفيد جدا الى جميع الروح الباصر مع انه بين في موضعه دون القوة بل هو حجاب لما خلفه و به
ما وراءه الشفاف انه لو كان جسما متحركا لا يتحرك الا الى جهات مختلفة ضرورة انها ليست
بالقسر ولا بالارادة بل بالطبع وحركته بالطبع انما تكون الى العلو او السفل ومما يؤيد ما نحن فيه
ان الشمس اذا طلعت من الافق استنار وجه الارض في اللحظة وحركة الضوء من السماء الى وجه
وجه الارض في لا يحتمل وايضا ان الضوء اذا وقع في البيت من الكوة ثم سددناها دفعة واحدة
يصير البيت مظلما ولا شك انه لم يخرج من البيت جسم والا لخلا قبل السد وبعده او بعده
وهو غير ممكن لان المفروض ان لا منفذ هناك غير ما سد وقد سددناه ولا انعدم ايضا جسم والا لزم
كون هيولى جسم بين جسمين محدودة لا صورة لها فالمقصود ان الضوء عرض ليس الا وهو الضوء فثبت ان
الضوء ليس بجسم بل هو عرض قائم بالمحل معد لحصول مثله في جسم القابل المحاذي له واعلم ان الضوء
قسمان ذاتي وهو القائم بالمضيء لذاته كالشمس ويسمى ضياء وعرضي وهو
القائم بالمضيء بالغير كالقمر ويسمى نورا اعني قوله تعالى وهو الذي جعل الشمس ضياء اي ذات ضياء
والقمر نورا اي ذات نور والعرضي قسمان ضوء اول وهو الحاصل من مقابلة المضيء لذاته كضوء
جرم القمر ووجه الارض المقابل للشمس وضوء ثان وهو الحاصل من مقابلة المضيء لغيره
كضوء وجه الارض حالة الاسفار وعقيب الغروب والضوء الثاني ان كان حاصلا من مقابلة
الهواء المضيء يسمى ظلا والظلمة عدم ملكة فانها عدم الضوء عما من شأنه ان يكون مضيئا لا
انها كيفية وجودية على ما ذهب اليه البعض والا لكانت مانعة للجالس في الغار من الابصار حينئذ
من هو في ضوء خارج الغار كما انها مانعة من الابصار من هو في الغار وذلك لعدم الفرق
في منع الرائي من الابصار بين ان يكون محيطا بالرائي او بالمرئي او متوسطا بينهما ورد ذلك
بانه ليس بمانع بل احاطة الضوء بالمرئي شرط للرؤية وهو منتف في الغار اذ يقال الحاجب عن
الرؤية هو الظلمة المحيطة بالمرئي لا الظلمة المحيطة بالرائي ولا الظلمة مطلقا وليس كذلك بعيد ان
شرط الرؤية هو الضوء المحيط بالمرئي لا الضوء المحيط بالرائي ولا الضوء مطلقا وقولهم لا فرق في
الحائل بين ان يكون محيطا بالرائي او بالمرئي مسلم فيما اذا كان ذات الشيء مانعا عن الابصار لا فيما
يكون مانعا بشرط وقد يستدل بانا اذا قدرنا خلو الجسم عن النور من غير انضياف صفة اخرى اليه
لا يكون حاله الا هذه الظلمة التي نتخيلها امرا محسوسا في الهواء وليس هناك امر محسوس الا يرى انا اذا
اغمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحناها في الظلمة الشديدة ولا شك انا لا نرى في حال التغميض

شيئا اي

شيئا اي غيرنا بل انا في هذه الحالة انا لا نرى شيئا فنتخيل انه ذو كيفية كالسواد وكذا الحال في
تخيلنا الظلمة امرا محسوسا مثل القائلين بكونها وجودية بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور
فان المجعول لا يكون الا موجودا واجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص
كالعمى الخاص واما الثاني فالمجعول هو السد المعروف ومنها المسموعات وهي الاصوات

كالبرهان

والصوت كيفية تحدث من التموج المعلول للقرع والقلع بشرط المقاومة من الكيفيات المحسوسة الاصوات
وهي كيفية تحدث في الهواء بسبب التموج المعلول للقرع والقلع الذي هو امساس عنيف والقلع الذي
هو تفريق عنيف بشرط مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما في قرع الماء وقلع الكرباس
بخلاف القطن لعدم المقاومة والمراد بالتموج حالة شبيهة بتموج الماء تحدث بصدم بعد صدم مع
سكون بعد سكون وانما جعل التموج سببا قريبا للصوت لانه متى حصل حصل واذا انتفى انتفى
فانا نجد الصوت مستمرا باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق والالات الصناعية وينقطع بانقطاعه
وكذا الحال في طنين الطست فانا اذا سكن انقطع لانقطاع تموج الهواء قال الامام الدوران لا
يفيد الا الظن والمسألة مما يطلب فيه اليقين على ان الدوران هنا ليس تاما اما وجودا فلانه
قد يوجد تموج الهواء بالريح ولا صوت هناك واما عدما فلان ما ذكرتم انما يدل على عدم الصوت
في بعض الصور بعدم التموج لا في جميعها فلا يفيد ظنا ايضا واجيب بان استقراء البعض
مع الحدس القوي من الالة في الآلة يفيد الجزم بكون الصوت معلولا لتموج الهواء على وجه مخصوص
وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية المستفادة بالحدس الصائب فلا يتم حجة على الجزم بكونها
معلومة يقينا وانما كان القرع والقلع سببين للتموج اذ بهما تنفلت الهواء من المسافة التي
يشغلها جسم القارع او القالع الى الجنبين وينفذ الى ذلك الهواء المنفلت ما يليه ويدك
الهواء فيتموج هناك التموج المذكور وهكذا تتفاوت الاهوية وتتموج الى ان تنتهي الى الهواء لا
ينقاد التموج فينقطع هناك الصوت ولا ينفذ كالجو الرقيق وشرط الالة فيقبل وانما
يجعله سببين للصوت ابتداء حتى يكون التموج والوصول الى الاذن سببا للاحساس له
لا لوجوده في نفسه بناء على ان القرع وصول والقلع لا وصول وهما آنيان فلا يجوز كونهما سببا
للصوت لانه زماني ورد ذلك بان التموج ان كان آنيا فقد جعلوه سببا للصوت الزماني وان كان
زمانيا فقد جعلوا القرع والقلع الانيين سببا له فجعل الآني سببا للزماني لازم على كل تقدير
لا محذور فيه اذا امكن السبب علة ناقصة او جزءا اخيرا منها اذ لا يلزم ان يكون الزمان موجودا

ثم الآن في الخارج تتعلق به لا الاصلا بمعنى ان الكيفيات المحسوسة لا الصوت الى صماخ في خارج
الصماخ بمعنى ان الصوت تحدث في الهواء الخارج عن الصماخ ايضا لا انه انما يحصل في الهواء
الداخل في الصماخ فقط على ما توهم بعضهم من ان التموج الى شيء من القرع او القلع اذا وصل الى
الهواء الذي في الصماخ حدث في ذلك الهواء بسبب تموجه الصوت ولا وجود له في الهواء المتموج
الخارج عن الصماخ والدليل على ذلك انه لو لم يوجد الا في الصماخ لما ادرك عند سماعه جهته و
حالة من القرب والبعد لان المقدر انه لا وجود له في مكان وجهة خارج الصماخ واللازم باطل قطعا
لانا اذا سمعنا الصوت نعرف انه وصل الينا من جهة اليمين او اليسار ومن مكان قريب او بعيد
لا يقال لم لا يجوز ان يكون ادراك الجهة لاجل ان اثر الهواء المتموج يجي منها وتميز القريب والبعيد لاجل
ان اثر التموج القريب اقوى من اثر البعيد ولا يمكن الصوت موجودا في الجهة والمسافة لانا نقول
لو صح ذلك لما ادركت الجهة التي على سمت الاذن السامعة وليس كذلك لان السامع قد
يسد اذنه اليمنى فيجي الصوت من يمينه فيسمعه باذنه اليسرى ويعرف انه جاء من يمينه مع القطع
ان الهواء المتموج لا يصل الى اليسرى الا بعد الانعطاف عن اليمنى ولو صح ما ذكر لزم ان
يشتبه القوة والضعف بالقرب والبعد فلم تميز بين البعيد القوي والقريب الضعيف فظن
في الصوتين المتساويين في القرب والبعد المختلفين في القوة والضعف انهما مختلفان في
القرب والبعد وليس كذلك فان قيل ما ذكرتم يدل على ان سماع الصوت لا يتوقف على وصول
حامله الى الصماخ لان التميز بين الجهات والقريب والبعيد من الاصوات انما يمكن اذا ادركت
الاصوات في اماكنها البعيد في مكانه البعيد والقريب في مكانه القريب لكن وصول الهواء
المتكيف بالصوت الى السامعة شرط لاحساسه على ما هو مستقصى في مبحث السمع قلنا قال صاحب
المعتبر انا قد علمنا ان سماع الصوت لا يحصل الا بتموج الهواء المتموج الى تجويف الصماخ فلذلك
يحصل من الابعد في زمان اطول لكنا لم نجد ادراكنا للصوت القائم بالهواء الخارج للصماخ لا يحصل
لنا الشعور بالجهة والقرب والبعد بل ذلك انما يحصل بتتبع الاثر الوارد من حيث ورد من تتبع
بالتي منه في الهواء الذي هو في المسافة التي منها ورد قال وكما اصل انا عند غلقنا يرد علينا الهواء
قارع فيدرك الصوت الذي في عند الصماخ وهذا القدر لا يفيد ادراك الجهة ثم انا نجد ذلك نتتبع
تتبعا فيتادى الى ادراك المكان الذي وصل الينا التموج منه جهة مبدا او ورده فان كان
تبوعه شي موجودا ادركناه الى حيث تنقطع ويتلي مع ذلك الوارد ومورده وما بقي منه موجودا

وجهة وبعد

وجهته وبعد مورده وقربه وما بقي من تموجاته امواجه وضعفها وان لم يبق في المسافة اثر نعينا على
المبدا انما من قدر البعد الا بقدر ما بقي ولذلك ما نفرق في البعد بين الرعد والواصل الينا من
اعالي الجو وبين دوي الرحى التي هي اقرب الينا والفرق فيما بين كلامي رجلين لا تراهما وبعدهما
سا وذرع وبعد الاخر فرسخ فانا اذا سمعنا كلاهما عرفنا قرب احدهما وبعد الاخر قال الامام
هذا اشبه ما قيل في هذا المقام وقد يتوهم فيه بحث وهو انه يجب ان السامع يتبع من الذي وصل اليه
الا قبلها فما قبله ولكن مدرك السمع هو الصوت نفسه دون الجهة فانها غير مدركة بالسمع اصلا واذا
لم يكن الجهة مدركة لم يكن كون الصوت حاصلا في تلك الجهة مدركا فبقي ان يكون مدرك الصوت
الذي في تلك الجهة لا من حيث انه في تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط وهذا القدر المدرك بالسمع
لا يختلف باختلاف الجهات فلا يكون موجبا لادراك الجهة اصلا والجواب بان الصوت اذا ادرك في
جهة علم انه في تلك الجهة وان لم يكن الجهة ولا كون الصوت حاصلا فيها مما يدرك بالسمع كما يدرك بعد في
ظلمة او غير اذا الحكم بحسب انه ما فيه وان لم يكن بجسم من الا قد دفات او المقويات ويستعمل ابقاء
اي ابقاء الصوت او وجوب ادراك الهيئة الصوتية يعني ان الصوت غير قار الاجزاء في الوجود ولا
يمكن بقاء الجزء الاول منه في زمان وجود الجزء الثاني منه بل يوجد اجزاؤه على سبيل التجدد والتقضي
كالحركة والزمان فلو كان الصوت موجودا في الاجزاء الخارجة حروف الكلمة التي يتكلم بها
باقية حال التكلم بها موجودة معا وبقاء ما اجتمع في الوجود يستلزم اجتماعها اما وقوعها على جميع
الهيئات الممكنة بالترتيب منها هذا كما ان يطا او على ترتيب معين وهو ترتيب بلا مرجح والفرض
ان حدوث حروف مثلا ابتدا على هذه الهيئة المخصوصة دون تعاليها ترتيب سماعها
في البقاء على هذه الهيئة فلا ترجيح بلا مرجح على ان الحروف ليست اجزاء الصوت بل الحروف عوارض
المقارنة اذ قد يوجد صوت لا حروف هناك فلا يلزم من عدم بقاء الحروف عدم بقاء اجزاء الصوت
فزد في هذه العلاوة بان حال تلك الاجزاء كحال الحروف فيهما فجرى الدليل فيهما وما يتوهم من
بقاء الصوت بناء على ان من كان قريبا من الصوت يصل اليه الصادر من الهواء الحامل للصوت فيسمعه
ثم يجاوزه الى من كان بعيدا عنه فيسمع ذلك الصوت بعينه مدفوع بان مسموع البعيد مثل مسموع
القريب لا عينه وشخصه فان كل جزء من تلك الاجزاء يتولد فيه تموج آخر وصوت مثل الاول
ويحصل منه آخر وهو الصدا فان الهواء المتموج الحامل للصوت اذا صادم جسما املس يحصل له
صدا بحيث يعرف هذا الهواء المتموج الى خلف محفوظا فيه هيئة التموج الاول وحدث عن ذلك

صوت آخر في الصفاء او بعروضها كيفية مميزة ليست باعتبار آخر فانه قد يعرض للصوت كيفية بها يتميز
عن صوت آخر مماثل له في الحدة والثقل تميزا في المسموع والحرف هي تلك الكيفية العارضة عند الشيخ
وذلك التعريف المذكور عند ابن سينا جامع لجميع العارض والمعروض عند آخرين وعبارة المثل يحتملها و
قيد المثل بالحدة والثقل اي الزيرية والبمية احترازا عنهما فان كلا منهما يتميز به صوت عن
صوت آخر تميزا في المسموع لكن الصوتان يجوز ان يكونا مختلفين بالحدة والثقل فقط ومعنى التميز في المسموع
ليس ان يكون ذلك التميز مسموعا بل ان يحصل به التميز في نفس المسموع فان كيفية اختلاف و تمثيله
بالكلية كالحروف يختلف في مثل الخفة والمجهورة وغيرهما فانها قد تختلف مع اتحاد المسموع وبالعكس
الا اني في الفرق بين الحدة والثقل وبين الخفة والمجهورة حيث يتحد الاولان تميزا في المسموع دون
الاخيرين نظرا لانها اما مصوتة او صامتة الحروف اما مصوتة وهي التي تسمى حروف المد
واللين وهي الالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات
المجانسة لها فان الضم مجانس للواو والفتح للالف والكسر للياء واما صامتة وهي ما سوى الحروف
المذكورة والصامتة قد تكون متحركة وقد تكون ساكنة بخلاف المصوتة فانها لا تكون الا ساكنة
مع كون حركة ما قبلها من جنسها كما عرفت فالالف لا يكون الا مصوتة لامتناع كونه متحركا مع
وجوب كون الحركة التي قبله فتحة واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظي واما
الواو والياء فكل واحد منهما قد يكون مصوتا كما عرفت وقد يكون صامتا بان يكون متحركا او
ساكنا ليس حركة ما قبلها من جنسه متماثلة او متخالفة بالذات او بالعرض يعني ان الحروف الصامتة جنسها صح
لا اختلاف بينها بذواتها ولا بعوارضها المسماة بالحركة والسكون كالبائين الساكنين والمتحركين
بحركة واحدة متماثلة او مختلفة اما بالذات والحقيقة كالباء والجيم فانهما صامتتان مختلفتان سواء كانا
ساكنين او متحركين بحركتين متماثلتين او مختلفتين او بالعرض كالبائين اذا كان احدهما ساكنا
والآخر متحركا او كان احدهما متحركا بحركة والآخر بحركة غيرها فانهما متماثلتان في الحقيقة مختلفتان
بحسب العارض ثم ينتظم منها الكلام باقسامه فان الحروف اذا تألفت تألفا مخصوصا يسمى التأليف
كلاما وهو مهمل او موضوع والموضوع مفرد ومؤلف تام خبر او انشاء امر ونهي وغيرهما فقيد
وهو مجمع ان الكلام مؤلف من هذه الحروف ولا يعقل كلام غيره قالت الاشاعرة الكلام
لفظي وهو المؤلف من هذه الحروف ونفسي وهو المعنى القائم بالنفس الذي هو مدلول الكلام اللفظي
كما قال الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا * والكلام النفسي

مغاير للعلم

مغاير للعلم والارادة والكراهة وسائر الصفات المشهورة والمعتزلة انكروا ذلك وردوه الى
العلم وقالوا اذا صدر عن المتكلم خبر فهناك ثلاثة اشياء احدها العبارة الصادرة عنه والثاني
علمه بثبوت النسبة او انتفائها بين طرفيه وجزئه والثالث ثبوت تلك النسبة او انتفاؤها في الواقع
والاخيران ليسا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين الاول واذا صدر عنه امر او نهي فهناك شيئان
احدهما اللفظ الصادر عنه والثاني ارادة او كراهة قائمة بنفسه متعلقة بالمأمور به او بالمنهي عنه
وليست الارادة والكراهة ايضا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين اللفظ وقس على ذلك سائر اقسام
الكلام ومحصله ان مدلول الكلام اللفظي الذي يسميه الاشاعرة كلاما نفسيا ليس امرا وراء العلم
في الخبر والارادة في الامر والكراهة في النهي واما حيث الاشاعرة فلا بد من اثبات كلام
نفسي تقريبا او بيانا ان المتكلم الاصلي من الكلام هو الدال على ما في الضمير وبهذا الاعتبار يسمى
كلاما فاطلق اسم الدال على المدلول وحصره فيه تنبيها على انه آلة يتوصل بها اليه فكانه هو المستحق
لاسم تلك الآلة والاشاعرة يقولون ان النسبة احد طرفي الخبر الى الآخر قائمة بنفس المتكلم
ومغايرة للعلم لان المتكلم قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه وان المعنى النفسي الذي
هو الامر غير الارادة لانه قد يأمر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه او لا وكالمعتذر
من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يأمره وهو يريد ان لا يفعل المأمور به ليظهر عذره عند من يلومه
واعترض عليه بان الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا
كما لا ارادة قطعا ومثل ذلك يمكن ان يقال في النهي بعينه لا واعتراضا فيقال المعنى النفسي
الذي في النهي هو غير الكراهة لانه قد ينهى الرجل عما لا يكرهه بل يريده في صورتي الاختبار و
الاعتذار ويعترض بانه ليس هناك حقيقة النهي بل صيغته فقط او نقول المعنى النفسي الذي
يدعون انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر
اعني حصوله في الذهن مطلقا ومنها المطعومات التسعة لما صرح من تفاصيل الثقيل وتمثلها
معنى من الكيفيات المحسوسة طعوم المطعومات واصولها اي الطعوم البسيطة تسعة لان
الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة او البرودة او الكيفية المتوسطة منهما ومن قابل هو الكثيف
او اللطيف او المعتدل منهما واذا ضرب الثلاثة الفاعلة في الثلاثة القابلة حصل اقسام تسعة
تنقسم الطعوم بحسبها فالحرارة ان فعلت في اللطيف حدثت الحرافة وفي الكثيف حدثت
المرارة وفي المعتدل حدثت الملوحة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الحموضة وفي الكثيف

حدثت العفوصة وفي المعتدل حدثت القبض والكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة فعلت
في اللطيف حدثت الدسومة وفي الكثيف حدثت الحلاوة وفي المعتدل حدثت
التفاهة وهي على نوعين احدهما ان لا يكون له طعم حقيقة والتفه بهذا المعنى يسمى مسيخا والثاني
ان لا يكون له طعم في الحس ويكون له طعم في الحقيقة لكن لشدة الالتحام بين اجزائه لا يتحلل منه
شيء يخالط اللسان فلا يحس بالطعم ثم اذا حصل تحليل الاجزاء وتلطيفها احس منه بطعم كالنحاس
والحديد فالتفه هي المحدودة في الطعوم دون الاول واعترض عليه بان انحصار الفاعل في الحرارة
والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما ممنوع وايضا المراتب المتوسطة بين غايتي الحرارة والبرودة
وكذا بين غايتي اللطافة والكثافة غير محصورة فجاز ان يكون كل واحدة من تلك المراتب فاعلة
او قابلة لطعم بسيط على حدة فلا ينحصر عدد الطعوم البسيطة في عدة محصورة فضلا عن التسعة
وايضا يجوز ان يحصل من كل منها بطعم لا تركيب فيه وليس من التسعة المذكورة
وايضا الاختلاف بالشدة والضعف انما يقتضي الاختلاف النوعي فانواع الطعوم غير منحصرة
وان لم يقتض كان القبض والعفوصة نوعا واحدا اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف
فان القابض كالسماق يقبض ظاهر اللسان وحده والعفص يقبض ظاهره وباطنه معا
وايضا الافيون مر بارد والعسل حلو حار والزيت دسم حار وايضا حدوث الطعوم التسعة
على تلك الوجوه المخصوصة لم يقم عليه برهان ولا امارة تفيد الظن ولهذا قيل مباحث الطعوم
وما هو خالية عن الدلائل الا ان بعض المحققين ذكر ان كيفية الحرارة قد تحدث ثباتا دائما في بعض
النفوس بقيد تلك الوجوه فقال الحرارة تفعل كيفية غير ملائمة في الجسم التي تؤثر كما اوجبت
شانها التفريق لما عرفت من ان الحرارة تحدث تفريقا ولا شك ان التفريق حالة غير ملائمة
للجسم فلذلك كانت الكيفية الحادثة من تاثير الحرارة غير ملائمة فتفعل في القابل الكثيف
كيفية غير ملائمة في الغاية وهي المرارة فانها انقص الطعوم وابعدها عن الملائمة لشدة
المقاومة وكون التفريق عظيما فان القابل اذا كان كثيفا قاوم الحرارة مقاومة شديدة
ومنعها عن النفوذ فيه فيجتمع اجزاء الحرارة ويفرق تفريقا عظيما لان الحرارة المجتمعة
تاثيرها يكون اقوى فلا جرم تكون الكيفية الحادثة في غاية البعد عن الملائمة وتفعل الحرارة
في القابل اللطيف كيفية غير ملائمة ايضا الا انها تكون دون عدم الملائمة دون ما ذكرنا وكلاهما حريف
وتفرق تفريقا صغيرا لكنها تكون غائصة فان القابل اذا كان لطيفا لم يقاوم الحرارة وفعلها

من النفوذ

من النفوذ وتغوص في اجزائه فيضعف تاثيرها لعدم اجتماع اجزاء الحرارة ويكون التفريق صغيرا فلا جرم
تكون الكيفية الحادثة فيه غير ملائمة وان يكون دون المرارة في عدم الملائمة وتفعل الحرارة في القابل
المعتدل الملوحة وهي دون المرارة وفوق الحرافة في عدم الملائمة لان مقاومة المعتدل للحرارة اقل من مقاومة
الكثيف واكثر من مقاومة اللطيف فيكون التفريق فيه متوسطا بين العظيم والصغير فلا جرم تكون الكيفية
الحادثة في المعتدل اضعف من المرارة في عدم الملائمة واقوى فيه من الحرافة ولان الملوحة كيفية
متوسطة بين كيفيتي المرارة والحرافة وتميل الملوحة الى المرارة مرة والى الحرافة اخرى كما في تكون الطعم
المالح تارة قريبا من المرارة كما في الملح المر وتارة قريبا من الحرافة كما تخيل انه قريب كيفية
انه اذا افعفت اللطيف الرماد والمر وخلط بالماء وطبخ حصلت الملوحة وذا ما قيل من ان سبب حدوث
الملوحة مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم او عديمة باجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم
مخالطة باعتدال فان الاجزاء الارضية اذا كثرت امرت ومن هذا السبب يتولد الملح من الماء
على ما قد يصنع الملح من الرماد والقلي والنورة وغير ذلك بان يطبخ في الماء ويصفى ويغلى ذلك الماء
حتى ينعقد ملحا او يترك حتى ينعقد بنفسه والبرودة تفعل كالحرارة كيفية غير ملائمة اذ من شانها التكثيف
الذي لا يلائم الا الجسم ايضا لكن عدم ملائمته اقل من عدم ملائمة التفريق ولذلك كانت
الكيفيات الحادثة بواسطة التكثيف اشد في المنافرة من الكيفيات الحادثة بتوسط التكثيف ثم
ان هذه الكيفيات مختلفة في عدم الملائمة على حسب مراتب التكثيف في القوة والضعف فتفعل البرودة
في القابل الكثيف العفوصة لانها تضاعف التكثيف اعني ان الكثيف يمنع البرودة عن النفوذ فيها
فيجتمع اجزاء البرودة وتقوى فيه تاثيرها وتكثفه تكثيفا عظيما بليغا مقتضيا لما تحدث فيه
العفوصة التي هي اقرب من المرارة في المنافرة وتفعل البرودة في القابل اللطيف الحموضة لان
اللطيف لا يقاوم البرودة فتنفذ فيه على قدر تكثيفه تكثيفا اقل كثيرا ما في القابل الكثيف فتحدث
فيه كيفية تكون في عدم الملائمة اقل من عدم ملائمة العفوصة كثيرة وهي الحموضة لان الحموضة تحدث
بفعل البارد في اللطيف فان الثمر العفص لشدة برودته وكثافته لما ازداد رطوبته ولطافته
المعتدل قليلا بان يحل الشمس المنضج اجزاءه صار حامضا وتفعل البرودة في القابل المعتدل القبض وعدم
ملائمته دون العفوصة وفوق الحموضة لان تكثيف البرودة في المعتدل اقل من تكثيفها في الكثيف واكثر
من تكثيفها في اللطيف على قياس ما مر فتحدث فيه كيفية عدم ملائمتها بين بين وهي القبض ولكونه
عدم الملائمة فوق الحموضة ودون العفوصة كان القبض يقبض ظاهر اللسان

البارد
لمقاومتها

وظاهره معا فيشتد الطعم عنه لقوة شديدة والقابض يقبض ظاهره فقط فلا يكون القوة فيه في
تلك الغاية والمعتدل الذي هو بين الحرارة والبرودة يفعل فعلا ملائما وذلك لانه لا يفرق
تفريقا شديدا ولا يكثف ايضا تكثيفا قويا بل يفعل فعلا بين بين فتحدث فيه طعم ملائم ففي القابل
الكثيف الحلاوة وذلك لشدة المقاومة بين القابل الكثيف والفاعل المعتدل فيعتدل اجزاء القابل
وتفرقها تفرقا ما ملائما قد يعدها بين التفريق والتكثيف الطبيعي فتحدث فيها كيفية في غاية الملائمة
اعني الحلاوة التي هي اشد الطعوم ملائمة للامزجة المعتدلة لتوافقهما ولتشبهما عند القوى الذائقة
وفي اللطيف الدسومة لقلة قوة المقاومة بين القابل اللطيف والفاعل المعتدل فيتفرق اجزاء
الفاعل فيه ويفعل فعلا ضعيفا ملائما فيحدث منه كيفية ضعيفة ملائمة هي الدسومة وفي القابل المتوسط
التفاهة وذلك لان القوة المعتدلة يجب ان يكون تاثيرها في القابل المعتدل اكمل من تاثيرها في
الكثيف واكثر من تاثيرها في اللطيف فيجب ان تحصل هناك كيفية ملائمة للامزجة هي اشد من
الحلاوة واقوى من الدسومة الا ان هذه الكيفية لا تؤثر في الذائق لضعفها وتحجب عن ... الاجنبية
فيه لتوسط بين اللطافة والكثافة فلا يحس بهذه الكيفية لعدم تاثير الفاعل المعتدل في القوة الذائقة
لا بمادته ولا بكيفيته فلا يحصل هناك الطعم احساس كما في الدسومة فانها وان كانت ضعيفة الا ان
حاملها لطيف يتغلغل في الذائق فيؤثر فيه بمادته وان لم يؤثر بكيفيته فيحس بالدسومة دون التفاهة
وقد ذكروا ان اسخن الطعوم الحريف ثم المر ثم المالح لان كونها اقوى على التحليل من المر ثم
المالح كانه مر تكسر مرارته برطوبة باردة لما عرفت من سبب حدوث الملوحة وبه لا يبعد ... في الملوحة من
المرارة في السخونة لان البورق والملح المر اسخن من الملح ... وابرد الطعوم العفوصة ثم القبض
ثم الحموضة فان الفواكه التي تكون حامضة ثم عفصة شديدة البرد فاذا ادركت قليلا قليلا كان
الشمس مالت الى القبض ثم الى الحموضة ثم تنتقل الى الحلاوة ... ولهذا كان اقل بردا من القبض
لكنه في الاكثر غلب الكثير تبريدا منه لشدة غوصه بسبب لطافته ... الجسم ... ان كونه في تحريف
اقوى على التحليل لا يدل على انه اسخن من المر لجواز ان يكون ذلك بسبب شدة نفوذه لا ...
وهذه الطعوم المذكورة هي الطعوم البسيطة ويتركب منها طعوم لا نهاية لها وذلك انما يجب
التركيب من جهتين ذوات طعوم بسيطة مختلفة المراتب التي لا تنحصر في عدد فانها اذا تركبت حصل
من المجموع طعم واحد مركب من تلك البسائط وانما بسبب تركب الاسباب المقتضية للطعوم المتعددة
فانه اذا اجتمع سببان كثرة على جسم واحد اقتضى كل منهما فيه طعما من تلك البسائط حصل فيه طعم

مركب منها

مركب منها ولا شك ان في كل واحد من المركب والمركب لا تكون في كثرة غير منحصرة فيتعدد
الطعوم المركبة ايضا بحسب تلك الكثرة ومن الطعوم المركبة ما له اسم على حدة نحو البشاعة
المركبة من مرارة وقبض كما في الحضض ونحو الزعوقة المركبة من ملوحة ومرارة كما في السبخة
ومن الطعوم المركبة ما ليس له اسم مخصوص به كالطعم المركب من حلاوة وحرافة في العسل المطبوخ
وكالمركب من المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان ومنها المشمومات ولا اسماء لانواعها
الا من جهة الموافقة والمخالفة بان يقال رائحة طيبة ورائحة منتنة وتختلف لذلك بحسب الاشخاص
فان الملائم لشخص قد يكون غير ملائم لغيره وقد يطلق عليه اسم باعتبار ما يجاوره من طعم كما يقال
رائحة حلوة او رائحة حامضة وقد يطلق عليه اسم باعتبار الاضافة الى محله كما يقال رائحة الورد
والتفاح والاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض النوع الثالث من الكيفيات الكيفيات
الاستعدادية اي التي من جنس الاستعداد لانها مميزة باستعداد شديد نحو الانفعال اي نحو
القبول اثر ما بسهولة وسرعة وهو ... طبيعي كالمراضية واللين ويسمى اللاقوة او باستعداد
شديد نحو اللاانفعال اي ... ويسمى اللاانفعال كالمصاحة والصلابة والمشهور ان
لها نوعا ثالثا هو الاستعداد الشديد نحو الفعل كالمصارعة وليس بشيء لان المصارعة
يتعلق بامور ثلثة الاول العلم بتلك الصناعة والثاني القوة البدنية على تلك الافعال وهي من باب
الكيفيات النفسانية والثالث كون الاعضاء بحيث يعسر عطفها ونقلها وهو في الحقيقة من باب
الاستعداد نحو اللاانفعال فلم يخرج قسم ثالث فان قيل لما اعتبر في كل واحد من استعدادي
القابل للانفعال واللاانفعال الشدة خرج عنها اصل القبول الذي نسبته اليهما على السواء فيكون
قسما ثالثا قلت معنى كون الشيء قابلا للاخر انه بحيث يمكن ويصح ان يحل فيه ذلك الاخر وهذا
امر اعتباري يقتضيه ذات الشيء ثم انه قد يوجد فيه امور تتفاوت بها حال ذلك القبول بالنسبة
الى التأثير قربا وبعدا فتلك الامور هي المسماة بالاستعدادات فاصل القبول من باب الامكان
الذاتي ومراتبه المتفاوتة لتفاوت القبول وبعده من باب الاستعداد فتكون الشدة ... في
معتبرة في الاستعداد ولما كان بعض الاستعدادات مرجحا للانفعال وبعضها مرجحا للاانفعال
وهما متقابلان متباعدان في الغاية كانت الاستعدادات متوسطة بينهما توسطا معنويا بتقريب
بعضها عن احدهما وبعضها من الاخر فبطل ما توهم من ان التوسط هنا ليس حقيقة ولا مجازا
فيكون الملاحة خطاء من حيث اللغة والنفسانية حالا او ملكة النوع الثالث من الكيفيات

نفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية يعني انما تكون من صفات الحيوان دون النبات
والجماد فلا يشمل ثبوت بعضها لبعض المجردات من الواجب وغيره ثم الكيفية النفسانية ان كانت
راسخة سميت ملكة وان كانت غير راسخة سميت حالا والتمايز بينهما قد لا يكون الا بالعارض بان
يكون الصفة حالا ثم يصير بعينها ملكة كما ان الشخص الواحد يكون صبيا ثم يصير شيخا فمنها
العلم اي من الكيفيات النفسانية العلم وهو اما تصور واما تصديق جازم مطابق ثابت والعلم
يطلق تارة ويراد به الصورة الحاصلة في الذهن وهي ان كانت اذعانا وقبولا للنسبة تسمى
تصديقا والا تصورا والتصديق ان كان مع تجويز النقيض يسمى ظنا والا جزما واعتقادا
والجزم ان لم يكن مطابقا للواقع يسمى جهلا مركبا وان كان مطابقا فان كان ثابتا اي ممتنع
الزوال بالتشكيك يسمى يقينا والا تقليدا فان قيل لما فسر الثابت بممتنع الزوال وجب
ان لا يحصل العلم اليقيني الا في الزوال لم يكن موجبا للتقليد مطلقا لانه قد يكون عسر الزوال
وجب بان النظريات اذا حققت عن مباديها كانت كالضروريات في امتناع التشكيك
فيها وان غفل عن مباديها كان في المسائل الهندسية والحسابية فانا اذا تحققنا بها عن مباديها
التي لا شبهة فيها لم يتطرق اليها شك وان غفل عن خصوصيات تلك المبادي ويطلق
تارة ويراد به اليقين فقط ويطلق اخرى ويراد به ما يتناول اليقين والتصور مطلقا وهذا
هو المراد هنا وفسر العلم بهذا المعنى بانه صفة توجب لمحلها تمييزا لا يحتمل متعلق ذلك التمييز النقيض
ذلك التمييز فقوله صفة وهي ما يقوم بغيره يتناول العلم وغيره وقوله توجب لمحلها تمييزا اي توجب
لمحلها الذي هو النفس تمييزه لشيء يخرج الصفات التي توجب لمحلها التمييز عن غيره فقط وهي
ما سوى الادراكات فان القدرة مثلا توجب امتياز محلها عن العاجز فقط لا تمييزه لشيء كما في
العلم فانه يوجب تمييز المحل وغيره معا وقوله لا يحتمل متعلق ذلك التمييز نقيض ذلك التمييز يخرج
الصفات الادراكية التي توجب لمحلها تمييزا يحتمل متعلقه نقيضه كالظن والجهل المركب والتقليد
فانا اذا تعقلنا زيد قائم فقد حصل لنا تمييز متعلق بنسبة القيام الى زيد اعني ايجابها ولذلك
التمييز نقيض متعلق بتلك النسبة بعينها وهو سلب تلك النسبة ففي صورة الظن يحتمل القيام
الى زيد يحتمل السلب بمعنى انا لو اخطرنا ذلك السلب بالبال لجوزناه في الحال وفي صورة الجهل المركب
والتقليد وان لم نجوزه في الحال لكن يمكن ان يطرح امر يوجب ان يسلب القيام عن زيد فلم يخرج
عن القصد تعريف الا التصديق الجازم المطابق الثابت اعني اليقين وشمله التصور لانه لا

الضروريات لان النظريات قد يغفل الذهن عن مباديها فيتمكن فيها التشكيك بل قد يحكم فيها بالغلط ان قرر الثابت
تعبير منه

بأعلى ما

ثابتا على ما زعم بعضهم من ان التصورات لا نقائض لها وقد مر ذلك في بحث التقابل او الغرض
على هذا الحد بانه يجب ان لا يكون التصديق اعني النفي والاثبات على ما هو يرجعهما وان لا يكون
التصور ايضا على ما هو عليه فالصواب ان يقال كما هو المنقول عن بعضهم انه تمييز لا يحتمل متعلقه
نقيض ذلك التمييز ولا يحد اي لا يحد العلم فانه بديهي التصور والتحديد انما يكون للكسبي وما
ذكره في معرض التعريف تعريف لفظي بحسب اللفظ والاشياء البديهية قد تعرف بحسب اللفظ كما
اشرنا اليه في صدر الكتاب وقيل لا يمكن تحديد العلم لان غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيره
لزم الدور لتوقف معلومية كل واحد منهما على معلومية الآخر واعترض عليه بان معلومية غير العلم
انما تكون بحصول علم جزئي متعلق بذلك الغير لا بمعلومية ولا بمعلومية حقيقة العلم والموقوف على
معلومية الغير هو معلومية حقيقة العلم لا حصول العلم الجزئي فلا دور ويقسم اي الضرورة والاكتساب
اي ينقسم كل من التصور والتصديق الى الضروري والكسبي والمراد بالكسبي هو الذي يتوقف
حصوله على نظر وكسب وبالضروري ما يقابله اعني ما لا يتوقف حصوله على نظر ولا بد من الانطباع
في محل الحيوان والتعقل وحصول المثال بمعنى لا بد في العلم من انطباع شبح ومثال من المعلوم
في النفس فانا نحكم على المعدومات بل على الممتنعات باحكام وجودية صادقة في نفس الامر
وكل ما يحكم عليه باحكام كذلك فله وجود والا لزم ثبوت الشيء لغيره في ثبوت المثبت له
واذ ليس في الاعيان لزم في الذهن ومثال النفس وما في النفس اما نفس حقيقته او شبحه ومثاله والاول باطل اذ
لا حقيقة للمعدوم بل الممتنع حتى يحصل في العقل فتعين الثاني والمحققون القائلون بالوجود
الذهني للاشياء انفسها لا لاشباحها حاولوا ان يجيبوا عن ذلك بان الموجود في النفس ماهية
المعدوم لا حقيقته ولا اشباحه وفيه هذا الدليل على تقدير صحته انما يدل على ان العلم بالمعدومات
لا بد فيه من الانطباع لا على ان العلم مطلقا يجب فيه الانطباع كما هو المدعى وقد يجاب بان الوجدان
حاكم بعدم الفرق بين علمنا بالموجود وعلمنا بالمعدوم فاذا كان احدهما بالانطباع كان الآخر ايضا
كذلك فما قيل من ان العلم بالمعدومات والموجودات ليس بالانطباع مع جريان الدليل بعينه
فيه يجب ان يعلم بالاشياء يكون على وجهين احدهما يسمى حصوليا وهو بحصول صور الاشياء
في القوى المدركة والآخر يسمى حضوريا وهو بحضور الاشياء بانفسها عند العالم كعلمنا بذواتنا
والامور القائمة بها وليس فيها ارتسام وانطباع بل هناك حضور المعلوم بحقيقته لا بمثاله عند
العالم وهو قوي من العلم الحصولي ضرورة ان يكتفى على آخر لا بل حضور بنفسه هذه

انه

او بين هذا الكشف فعليه لاجل حصول مثاله عنده فنقول لا بد في العلم من الانطباع معناه ان المعلوم
اذا لم يكن بنفسه حاضرا عند العالم لا بد ان يكون مثاله حاصلا عنده ولما ذادوهم قال البرهان
عن القول بحصول صور الاشياء في ذاته قال بعضهم انه علم بالاشياء انما هو بحضورها انفسها
عنده لكن في العلم بالمعدومات واحوالها وخصوصا بالممتنعات القول بحضورها انفسها مشكل
اذ لا حقيقة لها ثابتة حتى يكفيه حضورها وقال بعضهم علمه بالاشياء انما هو بحصول صورها في
موجود آخر قوله وحلول المثال مما لا حاجة فيه محل تجهيه ان يقال لو كان العلم بالانطباع
العلم وحلوله في النفس لزم ان يكون النفس حارا باردا مستقيما معوجا الى غير ذلك من الصفات
المتضادة الممتنعة بحصول النفس عند تعلقها لها والتالي باطل قطعا وتقرير جواب ان العلم
بالانطباع مثال من المعلوم وحلوله في النفس والمثال مخالف لذي المثال في كثير من الصفات
واتصاف النفس بتلك الصفات انما يلزم ان لو كانت تلك الصفات انفسها حاصلة فيها لا
اشباحها وامثالها لا يقال وتقرير هذا المبحث مستقصى في صدر الكتاب ولا يمكن الاتحاد
ذهب طائفة الى ان العالم يتحد بالمعلوم عند العلم وطائفة الى ان النفس الناطقة اذا علمت
شيئا اتحدت بالعقل الفعال فقوله ولا يمكن الاتحاد اشارة الى بطلان هذين المذهبين
اي اتحاد الشيء بالشيء غير ممكن لما عرفت ان الاثنين لا يتحدان ويختلف في حال المعلوم
الشيء الذي نحن بالعلم القديم على انه واحد يتعلق بمعلومات متعددة واختلفوا في الحادث
فذهب ابو الحسن الاشعري وكثير من المعتزلة الى ان الواحد منه يمتنع ان يتعلق بمعلومين
على التفصيل لانه لو تعلق بمعلومين لجاز تعلقه بثالث ورابع الى ما لا يتناهى اذ ليس مرتبة من
العدد باولى من مرتبة اخرى فجاز ان يكون العلم الحادث علما واحدا متعلقا بمعلومات لا تتناهى
اثر ثم ورد عليه منع عدم الاولوية في نفس الامر دون كاشف غير معلومة لنا ولا يلزم لا يجوز
ان يكون ذلك في حقنا كما انه جائز في حقه تعالى فان الممكن واقعا في حقنا والاختيار هو المقصود
بناء على ان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة من المعلوم في العالم وصور الاشياء المتغايرة
متغايرة وقال القاضي وامام الحرمين يمتنع اذا كان المعلومان بحيث يجوز انفكاك العلم باحدهما
عن العلم بالآخر واما جواز انفكاك الشيء عن نفسه ضرورة ان العلم هو نفس العلم بذلك
والتعدد جواز الانفكاك واجيب بانه يكفي في جواز الانفكاك كونهما معلومين بعلمين في الجملة
وهو الا ثابت في معلوم يتعلقهما بعلم واحد في بعض الاحيان فرع الانفكاك فان قيل الانفكاك في

الكل دائم فيجوز الانفكاك دائما وفيه المطالعة ان عند تعلق العلم الواحد بهما جواز الانفكاك
بحالة ما ان يتعلق بهما علمان وذهب ابو الحسين البابلي الى ان العلم الواحد الحادث يجوز ان
يتعلق بمعلومات متعددة اذا لا ناقض بينها كما في العلم الواحد النظري لانه يستلزم اجتماع النظرين
ضرورة ان النظر المؤدي الى وجود الصانع غير النظر المؤدي الى وحدته ولا اجتماع النظر الواحد في
وجب منع اللازم لجواز ان يكون المطلوبان بعلم واحد حاصلين بنظر واحد ولا امتناع في ان
يحصل بنظر واحد امور متعددة كما يشير دفع المعارض وكون الحاصل علما واحدا وجعل الامام
الرازي هذا الخلاف مبنيا على الخلاف في تفسير العلم بانه اضافة فظاهر ان يكون التعلق به اغير التعلق
بذاك او صفة ذات اضافة فيجوز ان يكون الواحد تعلقات بامور متعددة كالعلم القديم ويحمل
الخلاف في التعلق بالمتعدد على التفصيل من حيث هو كثير فلا يكون التعلق بالمجموع المشتمل على كل
من حيث التفصيل اي بلا ملاحظة الاجزاء على التفصيل فانه خارج عما نحن فيه والمحصل من اراد
من العلم بالتعلق الذي يجوز تعدد المعلوم مع وحدة العلم كما ادعاه المجموع من حيث هو من غير
الاجزاء واطلقه فيه ورد بان ان اراد الجواز الذهني اعني تردد الذهن فلا نزاع فيه وان اراد
الجواز بحسب نفس الامر فلا يلزم من الشك فيه نفيه اذ يجوز ان يستلزم محالا ولا يخفى كما قال
ولا يستلزم الاضافة الى بطلان ما ذهب جماعة من المعتزلة حيث قالوا ان العلم بالاستقبال عين العلم
بالحال عند حصول الاستقبال فان العلم بان الشيء سيوجد عين العلم بوجوده اذا وجد وكانهم ذهبوا
الى ذلك تفاديا عما يلزم التغير في علمه تعالى فزعموا ان علمه في الازل بوجوده الاشياء في لا يزال
يبقى علمه بها في زمان وجودها واما اهل السنة فقد قالوا ان علمه تعالى صفة واحدة متعلقة
بجميع المعلومات ويتغير تغيرها فلا يتغير في صفته تعالى وهو بطلان ان المعلوم مختلف اذ العلم
في الازل عدمه في الحال وفي الثاني وجوده في الحال واما العلم لا يحصل الا مختلفا فاعني ان اختلاف
العلم الا ان يكون هناك اضافة فزعم بعضهم ان العلم عين تلك الاضافة فورد عليه الاشكال
في علم الشيء بنفسه اذ لا يتصور هناك اضافة وذهب اخرون الى انه امر حقيقي يستلزم
تلك الاضافة والحق ان قال وهو المحال انه صفة ذات اضافة فورد عليه ايضا ذلك الاشكال
فقيل ومنهم من قال انه صورة الشيء فورد عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه باجتماع صورتين
متماثلتين وقد يدفع تلك الاشكال الوارد على الكل والا فهو المنقى بقوله فيبقى الاشكال
مع الاتحاد وهو في علم الشيء بنفسه يتحد العالم بالمعلوم ويرد عليه الاشكال باجتماع صورتين

منها قبس ويقوي ذلك الاشكال باعتبار لزوم الاضافة اذ عند الاتحاد لا تتحقق الاضافة فلا يتحقق العلم
لاستلزامه الذي هو الاضافة وقد اجاب عن الاشكال الاول الذي هو العلم بنفسه يلزم حصول
المثلين لزوم اجتماع وقد يجاب ايضا بان احدى الصورتين موجودة بوجود اصيل والاخرى موجودة بوجود
ظلي وبذلك يتمايزان فلا استحالة وعن الاشكال الثاني بان التغاير الاعتباري كاف
لتحقق النسبة وذلك لان كون الشيء بحيث يصح ان يكون عالما يغاير كونه بحيث يصح ان يكون معلوما
وبهذا القدر كاف لتحقق الاضافة المذكورة بين الشيء ونفسه سواء جعلت الاضافة جزء
نفس العلم او لازمة له وهو عرض لوجوده فيه اي العلم عرض لصدق تعريف العرض عليه كما
انا اذا علمنا شيئا يحصل لنا في ذلك الكيفية نفسانية هي العلم بذلك الشيء فيصدق عليه تعريف
العرض سواء كان المعلوم جوهرا او عرضا وما قيل من ان الصورة المعقولة من الجوهر جوهر
لا عرض لصدق حد الجوهر عليها وهو انه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع فالصورة
المعقولة من الجوهر كالحيوان مثلا وان كانت في موضوع هو الذهن لكن ذلك انما هو بحسب الوجود
الذهني لا الخارجي بل هي بحيث اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والجوهرية والعرضية
للشيء انما هي باعتبار وجوده الخارجي فذلك ليس بشيء لاشتباه العلم بالمعلوم فان العلم كما
المعلوم كالحيوان مثلا حين كونه معلوما موجود في الذهن واذا وجد في الخارج يكون موجودا
لا في موضوع فيصدق عليه حد الجوهر دون حد العرض اما صورته العقلية التي هي العلم به فليست
موجودة في الذهن بل في الخارج وفي وجودها الخارجي موجودة في موضوع هو الذهن فلا يصدق
حد الجوهر عليها انما يصدق عليها حد العرض غاية ما في الباب انها قائمة بالذهن قيام سائر
الكيفيات النفسانية وفرق ما بين الوجود في الذهن وبين القيام به وقد تحقق في الكلام في
مبحث الوجود الذهني فليرجع اليه وهو فعلي وانفعالي وغيرهما لان العلم اما ان يكون سببا لوجود
المعلوم في الخارج كما اذا تصورت شيئا فعملته ويسمى فعليا واما ان يكون مسببا عن وجود
المعلوم في الخارج كما اذا شاهدت شيئا فتعقلته ويسمى انفعاليا او لا يكون هذا ولا ذاك كما اذا
تصورت الامور المستقبلة التي ليست فعلا لك وضروري واقسامه ستة وكسبي يعني ان
العلم ينقسم الى ما حصوله بالفكر وهو المكتسب والى ما لا يحتاج في حصوله الى الفكر وهو الضروري واقسامه
ست بديهيات ومشاهدات وفطريات ومجربات وحدسيات ومتواترات
اولى ووجه الضبط ان القضايا اما ان يكون تصور طرفيها كافيا في جزم العقل الاول الاوليات

وسلامة الآلات كافيا في حكم العقل اولا فان كان الاول فهي البديهيات وان كان الثاني فاما ان يتوقف على
واسطة غير الحس اولا فان كان الثاني فهي المشاهدات وان كان الاول فان كانت تلك الواسطة فيه لازمة بحيث
لا تغيب عن العقل عند تصور الطرفين فهي الفطريات وان كانت غير لازمة فاما ان يستعمل
فيها الحدس اولا فان كان الاول فهي الحدسيات وان كان الثاني فان كان الحكم فيه مما يحصل بالاخبار
فهي المتواترات والا فهي المجربات اما البديهيات وتسمى اوليات ايضا فهي قضايا يحكم
بها العقل بمجرد تصور طرفيها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين وبان الواحد لا يكون في آن
واحد في مكانين وقد يتوقف فيه لعدم تصور الطرفين كما في قولنا الممكن محتاج الى المؤثر او
لنقصان الغريزة كما في البله والصبيان او لتدنس الفطرة بالعقائد الفاسدة كما في بعض
الجهال لا سيما ان الله تعالى لا يخلقه كما هو مذهب الاشاعرة واما المشاهدات فهي قضايا
يحكم بها العقل بواسطة الحس الظاهر ويسمى حسيات كالحكم بان الشمس نيرة والنار
حارة محرقة او الباطن ويسمى وجدانيات ومنها ما نجده من نفوسنا لا بالآلات البدنية
كشعورنا بذواتنا واحوالها واما الفطريات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة لا تغيب عنه
عند تصور الطرفين ولهذا تسمى قضايا قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها
بمتساويين واما المجربات فهي قضايا يحكم بها العقل بانضمام تكرر المشاهدات الى قياس
خفي منتج لليقين وهو انه لو كان الوقوع اتفاقيا لما وقع على نهج واحد لا يختلف وان لم يعرف
ماهية ذلك السبب علم وجود السبب قطعا وذلك كالحكم بان السقمونيا مسهل للصفراء
فان قيل هذا القياس ان حصل بالفكر كانت المجربات نظرية لا ضرورية وان حصل بالحدس
كانت حدسية وان حصل بمجرد تصور الطرفين من غير حدس ولا فكر كانت من جملة القضايا قياساتها
معها قلت بل حصل بوجه آخر غير تلك الوجوه وهو انه لما تكررت المشاهدة حصل هذا
القياس من غير نظر وحدس وادى الى اليقين واما الحدسيات فهي قضايا يحكم بها بالحدس
قوي من النفس يزول معه الشك ويحصل اليقين كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لما يرى
من اختلاف تشكلات نوره بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس وذلك انه معنى وراء حاجة
الذي يلي الشمس فيدرك العقل بواسطة انه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك واما المتواترات
فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بامر ممكن مستند الى المشاهدة كثرة
يمتنع تواطؤهم على الكذب والمعتبر في الاخبار المتواترة كون المخبرين كثيرا مفيدا للمنع

لا يحصل الجزم به وان كثرت الاخبار عن وقوعه ويجوز ايضا كونه محسوسا لان المتواترات يجوز فيها الاشتباه فلا يفيد تواتر الاخبار فيها يقينا فان قيل الخبر المسموع مرة واحدة اذا احتفت به القرائن افادت اليقين او ما الدليل على صدق قائله داخل في المتواترات على ما ذكرتم من وجوه الحصر وليس متواترا بلا اشتباه قلنا خبر الصادق ان لم يعلم صدقه بالنظر فهو خارج عن المقسم وان علم بالحدس فهو من قبيل الحدسيات وكذا الخبر المحفوف بالقرائن فانه انما يفيد اليقين اما بالاستدلال او الحدس من القرائن وعلى الاول يخرج عن المقسم وعلى الثاني يدخل في الحدسيات واعلم ان الحدس قد يحصل بتكرر المشاهدة ومقارنة القياس الخفي كما في المجربات والفارق على ما ذكرناه استقلال الحدس وعدمه ومنهم من فرق بان السبب في المجربات معلوم السببية مجهول الماهية فلذلك كان القياس المقارن لها قياسا واحدا هو انه لو لم يكن لعلة لم يكن دائما ولا اكثريا وان السبب في الحدسيات معلوم السببية والماهية معا فلذلك كان القياس المقارن لها مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها وقيل الفرق ان التجربة تتوقف على فعل يفعله الانسان حتى يحصل المطلوب فان الانسان ما لم يجرب الدواء مرة بعد اخرى لم يحكم عليه بالاسهال او عدمه بخلاف الحدس فانه لا يتوقف على ذلك ومنهم من جعل الاقسام ستة فقال ما يكون الواسطة فيها هي الحس فقط ان كان هذا الحس هو الحس الظاهر فهي الحسيات وان كان الحس الباطن فهي الوجدانيات والاما حصرها في التسعين البديهيات والمشاهدات واعترض عليه صاحب البديهيات يشمل الفطريات نظرا الى ان الواسطة لما كانت لازمة لتصور الطرفين فكان العقل لم يفتقر الا الى تصورهما وان المحسوسات يشمل المجربات والمتواترات نظرا الى ان المشاهدة حكم العقل فيها الى الحس لكن مع التكرار وكذا الحدسيات وقد يعترض ان كون المجربات والمتواترات والحدسيات من قبيل الضروريات موضع بحث على ما نقلوا لان في التفصيل كما في كل منها ملاحظة قياس خفي وكذا الفطريات التي قياساتها معها ولهذا ذهب بعضهم الى كون المجربات والحدسيات من قبيل البينات فضلا عن كونها ضرورية بل جعل كثير من العقلاء الحدسيات من قبيل الظنيات وما يجب ان يعلم ان العلم ينقسم الى صنع الانفكاك عن العلم بذاته والى ما يتعلق به العلم وهو تابع بمعنى اصالته موازنة في التطابق فيه الى الاقتدار اشارة الى بحث بين المعتزلة والاشاعرة وذلك ان الاشاعرة استدلوا على كون افعال العباد اضطرارية بان الله تعالى علم في الازل بصدورها عنهم فيستحيل الانفكاك

عنها لامتناع خلاف ما علمه تعالى فكانت لازمة لهم فلا يكون اختيارية اجابت المعتزلة بان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له قالت الاشاعرة كيف يكون ذلك علمه في الازل تابعا لما يحدث عنه فانه يستلزم الدور فاجابوا عنه بانه لا نعني بالتابعية هنا التأخر حتى يلزم الدور بل نعني اصالته موازنة في التطابق وبيان ذلك ان كل واحد من العلم والمعلوم متوازيان لكن احدهما اصل بالنسبة الى الاخر فكان كل واحد منهما وزن بالاخر فتوازنا اي توافقا في الوزن والاصل في هذا الوزن هو المعلوم لان العلم حكاية عن المعلوم ومثاله الصورة المنقوشة على الجدار والفرس المنقوش على الجدار اي ذات الفرس فكان يصح ان يقال انما كانت الصورة هكذا لان ذات الفرس هكذا ولا يصح ان يقال انما كانت ذات الفرس هكذا لان الصورة هكذا وكذلك يصح ان يقال انما علمت زيدا شريرا لانه كان في نفسه شريرا ولا يصح ان يقال كان زيد في نفسه شريرا لاني علمته شريرا فالله سبحانه تعالى انما علمهم في الازل كذلك لانهم كانوا في ما لا يزال كذلك لا ان الامر بالعكس حتى يتم دليل الاشاعرة فان قيل محصل هذا الكلام ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له وح يلزم ان لا يكون علم فعلي اصلا اولا التابعية بالمعنى الذي ذكرتموه انما يكون في العلوم الانفعالية التي لا بد لها من امر واقع يطابقه وتحققه بالمطابقة والاصالة فيها بالمعنى الذي ذكرتم واما تحصيل ما يتحقق فيه الرابع الذي هو مصدر لها والعلم الفعلي انما يكون تصور اولا ثم يوجد من المشتهيات فاما الفعلي فهو بخلاف واما الكسبي فلا بد لبيان علوم الانسان كلها تفيض عليه من المبدأ الفياض فهو قابل لها لا فاعل الا ان افاضتها عليه تتوقف على استعدادات مخصوصة اما الضروريات فاستعدادها باستعمال الحواس الظاهرة والباطنة فانه اذا احس بجزئيات نوع ما وارتسمت في ذهنه صورة المشتملة على الماهية النوعية والمشخصات مما وتوجهت القوة العاقلة بالمفكرة الى مقابلة بعضها الى بعض ليستعد لان تفيض على النفس الناطقة صورة تلك الماهية النوعية مجردة عن المشخصات واذا احس بجزئيات انواع متعددة وقاس بعضها الى بعض ليستعد لفيضان صور المشتركات فيما بينها والمميزة لها واذا حصل لها هذه المفردات الكلية ولاحظ النسب فيما بينها وحكم بها بالفكرة فيحصل لها المفردات والتصديقات الضرورية واما النظريات فاستعدادها بعد الضروريات فانه اذا تصرف في الضروريات على قانون الاكتساب استعد لفيضان الكسبيات على ذلك الى غير نهاية فيضان الكسبيات الضرورية وهكذا او باصطلاح بعاري الاوائل كما هو الجنس النوع وما اصطلاح الخ

مقررة في موضعه الادراك يطلق على معنيين باصطلاحين الاول هو الصورة الحاصلة
من الشيء عند المدرك اعم من ان يكون موجودا او معدوما جزئيا او كليا حاضرا او غائبا حاصلا في
ذات المدرك او في آلته والادراك بهذا المعنى يتناول اقساما اربعة الاحساس الذي هو ادراك
الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك مكتنفا بهيئات مخصوصة من الاين والكم والكيف
وغيرها والتخيل الذي هو ادراك ذلك الشيء مع تلك الهيئات ولكن في حالة غيبته بعد حضوره
والتوهم الذي هو ادراك معان جزئية متعلقة بالمحسوسات والتعقل الذي هو ادراك المجرد كليا
سواء كان جزئيا او كليا وهذا القسم هو المسمى بالعلم فيكون اخص مطلقا من الادراك بهذا
المعنى والادراك بهذا المعنى مغاير للعلم مغايرة الجنس للنوع والثاني هو ادراك الكلي
فقط فهو بهذا المعنى مغاير للعلم مغايرة النوعين المندرجين تحت جنس واحد لاندراجهما تحت
الادراك بالمعنى الاول فالادراك في عبارة المتن محمول على التغاير والتقدير مغاير للادراك
ويتعلق على التمام بالعلة يستلزم تعلقه كذلك بالمعلول فان تعلق العلم بالعلة انما يعتبر من حيث
هي لا باعتبار آخر وهو لا يستلزم تعلق العلم بالمعلول اصلا الا ان يكون المعلول لازما لماهية
العلة بحيث يلزم من تصور ماهية العلة تصور ماهية المعلول وذكر في المحصل ان متى تعقلنا العلة
بكنهها فقد حصل في الذهن ماهية موجبة لماهية المعلول ومتى كان كذلك كان العلم بالمعلول حاصلا
المقدمة في ظاهر كان بناء على القول بان التعقل يستدعي حصول ماهية مساوية للمعقول في العاقل
اقول فيه نظر لان تصور العلة انما يوجب تصور المعلول اذا كانت العلة بوجودها الذهني علة
لوجود المعلول في الذهن ومع كون المعلول لازما لها للعلة وقد [illegible] قوله متى تعقلنا العلة
بكنهها فقد حصل في الذهن ماهية موجبة لماهية المعلول قلنا قد حصل في الذهن ماهية اذا تحققت
في الخارج تحقق المعلول في الخارج فمعنى كون ماهية العلة موجبة لماهية المعلول ان العلة بوجودها
الخارجي يستلزم وجود المعلول في الخارج لا انها بوجودها الذهني يستلزم وجود المعلول في
الذهن وهذا هو الغلط واما بجهتها من حيث انها مستلزمة للمعلول او علة له فهو داخل [illegible]
بالعلة يستلزم تعلق العلم بالمعلول لا يتعلق بها من حيث هي لان العلة [illegible] ضرورة
ان الملزومية واللازمية والعلية والمعلولية من المتضايفات التي لا يتصور ولا يتحقق ثبوتها
الا معا وهو علم ناقص بالمعلول واما بماهيتها ولوازمها وعوارضها وملزوماتها ومعروضاتها
ومنافياتها وانفسها [illegible] فالعلم بالعلة يستلزم تعلق العلم بالمعلول وكذلك

ان على الوجه

ان على الوجه التام ولا عكس اعني ان العلم التام بالمعلول لا يستلزم العلم التام بالعلة كما هو المشهور
وقد يقال العلم بالمعلول من جميع الوجوه المذكورة يستلزم العلم بالعلة كذلك لان العلة [illegible]
من لوازم المعلول فان [illegible] موصوفات العلة [illegible] المعلول قلت كذلك [illegible] المعلول
ليست من لوازم العلة على ان هذه القاعدة [illegible] ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول مستعمل
عندهم في مواد متعددة كاثبات علمه تعالى بسائر الموجودات لكونه تعالى علة لها واثبات علم غيره
من الموجودات المعلولة له [illegible] ذلك من المواضع التي يستدل فيها بالعلم بالعلة على العلم بالمعلول
فانه انتج كون المبدأ الاول عالما [illegible] من جميع [illegible] الوجوه [illegible] في [illegible] فلا يلزم
فيه [illegible] والصواب ان يقال العلم بوجود العلة [illegible] يستلزم العلم بوجود المعلول المعين ولا عكس اي
العلم بوجود المعلول المعين لا يستلزم الا العلم بوجود علة ما لا على التعيين وذلك لان العلة التامة
بخصوصها مقتضية للمعلول بخصوصه والمعلول الخاص يستدعي [illegible] علة ما [illegible] فيستند الى
خصوصية الذات التي لا يتصور [illegible] الا الشيء بخصوصه والمعلولية [illegible] في الامكان [illegible]
مخصوصة ولا شك ان الامكان لا يستدعي علة مخصوصة فالعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول [illegible]
والعلم بالمعلول يستلزم العلم بانه له علة ما [illegible] بان الاستدلال بالعلة يستلزم
[illegible] والاستدلال بالمعلول لا يوجب [illegible] النظر [illegible] اتفاقا [illegible]
العلة المعلولة [illegible] الحقيقي [illegible] لا يفيد [illegible] العلم [illegible] بالمعلولات
[illegible] فان [illegible] مثلا علة تامة لـ ب و
[illegible] ا موجود [illegible] ب [illegible] ا [illegible]
ذات ب [illegible] فانه [illegible] ب موجود [illegible] ا موجود [illegible]
بجملة اخرى غير ا فالعلم بوجود العلة المعينة يستلزم العلم بوجود المعلول المعين دون العكس واما
العلم بماهية المعلول [illegible] الى استفادة [illegible] العلم بماهية العلة لان [illegible] المعلول لا [illegible]
[illegible] مراتبه قلت اي مراتب العلم [illegible] الاول [illegible] بالقوة المحضة [illegible] العلم [illegible]
[illegible] القوة قد يكون قريبا من الفعل كما في العقل بالفعل وقد يكون بعيدا منه كما في العقل الهيولاني
وقد يكون متوسطا كما في العقل بالملكة وان جعل الاستعداد او القرب او البعد او المتوسط [illegible]
[illegible] مراتب العلم [illegible] الى استعداد [illegible] ولا يخفى ان [illegible] القرب
من تلك المراتب [illegible] العلم الاجمالي [illegible] متوسط بين القوة المحضة التي هي [illegible]

بجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل الثالث العلم التفصيلي وهو ان يعلم الاشياء
متمايزة في العقل منفصلا بعضها عن بعض ملحوظا كل واحد منها قصدا فالعلم الاجمالي كمن علم
مسئلة ثم غفل عنها ثم سئل عنها فانه يحضر الجواب في ذهنه وليس ذلك بالقوة المحضة فان
عنده حالة بسيطة هي مبدأ تفاصيل تلك المسئلة فلم يكن عالما بالقوة من كل وجه بل هو بالفعل
من وجه بالقوة من وجه آخر فانه عالم بالفعل نظرا الى الجملة من حيث هي جملة وعالم بالقوة بالنظر الى
التفاصيل التي في ضمنها قال الامام ان هذه المرتبة المسماة بالعلم الاجمالي باطلة لوجهين
الاول ان تلك التفاصيل ان كانت معلومة وجب ان يتميز كل واحد منها عن غيره فيكون التفصيل
حاصلا وان لم تكن معلومة لم يكن العلم بها حاصلا اصلا [illegible] بما كان حالة من احوال المعلوم
تفصيلي فانه معلوم متفصل وما ليس بمتفصل ليس بمعلوم والجواب ان صور تلك التفاصيل حاصلة
في الذهن مجتمعة لكن العقل لم يتفرق نظره الى كل واحد منها على حدة ولم يلتفت قصدا اليه
الى الجملة فاذا شرع في المسئلة وعرض اشتباها فحينئذ دقق النظر الى كل واحد من المعلومات
التي في تلك المسئلة حصل له في العلم بها مرتبة اخرى متفصلة متميزة بالبداهة من الاولى التي هي
علم بتلك التفاصيل [illegible] وملاحظة لها اجمالا وتقريره [illegible] من الاحسان الى
ترى جماعة دفعة ثم تحدق النظر اليها فانك تجد في الابتداء حالة اجمالية وبعد التحديق حالة
اخرى تفصيلية الاولى والثانية ان ابصار [illegible] جماعة دفعة [illegible] فالحالة الاولى
شبيهة بالعلم الاجمالي والثانية بالعلم التفصيلي والثاني انه يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة
لامور مختلفة لان الصورة الواحدة لو طابقت امورا مختلفة لكانت مساوية في الماهية لتلك
الامور المختلفة فتكون لتلك الصورة حقائق مختلفة فلا تكون صورة واحدة بل يجب ان يكون
لكل واحد من الامور الكثيرة صورة على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك اعني ان
تكون للمعلومات الكثيرة صور متعددة يحتجب بها فينكشف كل معلوم منها بصورته والجواب انا
نمنع انه تحصل الصور المتعددة لامور متكثرة كاجزاء المركب تارة دفعة كما اذا تصور حقيقة
المركب من حيث هو وتارة مترتبة في الزمان كما اذا تصور اجزاءه واحدا بعد واحد فان اراد
بما ذكره ههنا من العلم الاجمالي والتفصيلي ذلك الذي ذكرنا من حصول الصور تارة دفعة
واخرى مترتبة فلا نزاع فيه الا ان الاجمالي بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة
التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل لان حاصله راجع الى ان العلم

قال الامام الرازي [illegible]

قد يجتمع في زمان واحد وقد لا يجتمع بل يتعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى
المعلوم فكذا الحالتين علم تفصيلي يجب تحقيقه والاختلاف في النسبة باعتبار الاجتماع [illegible]
العلوم لا باعتبار اختلافهما بالقياس الى المعلومات واما ما قاله من انه عقيب السؤال
يعلم الجواب اجمالا لا تفصيلا لترتبه على التقرير فرده بان ذلك الجواب [illegible]
لانه وهو انه شيء يصلح جوابا لذلك السؤال والمعلوم عقيب السؤال هو ذلك الا انه وهو معلوم
بالتفصيل واما الحقيقة التي هي مجهولة في تلك الحالة ونظيره ذلك [illegible] النفس من حيث انها
شيء يحرك البدن فانا [illegible] كونها محركة معلوم تفصيلا وحقيقتها مجهولة الى ان يعرف
بطريق آخر فبطل ما قاله فظهر ايضا ان العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة والجواب
انه [illegible] المركب يحصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة [illegible] تلك الاجزاء
والعقل [illegible] متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانه مع حصول صورها في العقل كالمخزون
المعرض عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها صارت ملحوظة بالبال ملحوظة
قصدا متكشفة بعضها عن بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا في الحالة الاولى
مع حصول صور الاجزاء في الحالتين معا فظهر انه قد تتفاوت حال العلمين بالقياس الى
المعلوم وانه اذا كان المركب معلوما [illegible] كان اجزاؤه معلومة [illegible]
[illegible] العلم بها [illegible] الاول [illegible] بالقياس الى معلوم
مرتين احدهما اجمالي والاخرى تفصيلي كما ذكره وقوله المعلوم عقيب السؤال [illegible]
الجواب [illegible] اذا كان المركب حاصلا في الذهن [illegible] لا باعتبار عارض
من عوارضه فان ذلك ليس علما باجزائه لا تفصيلا ولا اجمالا واما قوله العلم الواحد لا يكون علما
بمعلومات كثيرة [illegible] اذا تعقلنا كل شيء ممكن بالامكان العام [illegible] على جميع افراده
الشيء [illegible] ثابت [illegible] مفهوم الشيء [illegible]
باسرها [illegible] العقل [illegible] هذا المفهوم [illegible] لاحظ تلك الافراد حتى الحكم عليها وتحقيقه ان
المفهوم الكلي [illegible] في نفسه [illegible] يمكن الحكم عليه لا على افراده وقد يجعل آلة و
مرآة لملاحظة افراده فيصح ان يحكم [illegible] الافراد [illegible] والسبب [illegible] اشارة
الى مقدمتين مشهورتين [illegible] الاولى ان العلم بذي السبب لا يحصل الا من العلم بسببه الكلية
ان العلم بالسبب يوجب العلم [illegible] والمستدل [illegible] الاولى بان ذا السبب [illegible] اذا نظر [illegible]

حيث هو مع قطع النظر عن سببه اي تجويز رجحان احد طرفيه على الآخر واذا التفت الى وجود
سببه حكم بوجوده حكما قطعيا واعترض عليه بان هذا الاكثر ان علم وجوده باحساس او الهام
او كشف او حدس او اخبار ممن علم صدقه فيرد ان مع عدم العلم بالسبب فان العلم بوجود
امكانه لا ينفي عدم العلم بوجوده غايته انه لا يقتضي العلم بوجوده لكنه لا ينافيه ايضا والعلم البرهاني
الاني يستدل لا بالمعلول الا بالعلة وجب ان المراد ان ذو السبب لا يعلم على النظر مستقلا
من ذاته اليقينية الا بالسبب وحاصله ان الممكن اذا لم يكن الحكم باحد طرفيه ضروريا لا يعلم يقينا حاصلا
بالاستدلال بسببه فخرج بالقيد الاول الحكم في العلة المحسوسة وما علم بالالهام او الكشف او نحو ذلك
وبالقيد الثاني الحكم بعينه البرهان الاني فانه لا يفيد على علة معينة كما عرفت وعلى الثاني بان
من علم ان الالف مثلا موجب للباء ويستدل بالالف على الباء فقد حصل له العلم [illegible]
العلم بالباء [illegible] لا يحصل اليقين [illegible] لا يمنع عن الشركة والعلم بالعلة من الالف هو العلم
كلي لان [illegible] لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة والعلم الكلي بالجزئي [illegible]
كلي واعترض عليه بان هذا انما يصح اذا استدل بالالف على الباء واما اذا استدل بهذا الالف
على هذا الباء وكان الجيب المعلول جزئيا حقيقيا قال الامام والصحيح جواز الاستدلال الاني
الاشخاص من حيث انها اشخاص [illegible] الاشخاص [illegible] العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول لكنه معلولا الاشخاص كذا
اشار بقوله والصحيح الى ما استشهدوا به من انه لا برهان على الشخص من حيث هو شخص كما انه
لا حد له من حيث هو كذلك اعلم ان اصحاب الشرائع والملل [illegible] الى ان مناط التكاليف
الشرعية هو العقل حتى لا يتوجه على فاقده من الصبيان والمجانين والبهائم ثم اختلفوا في
تفسيره فقال بعضهم هو العلم ببعض الضروريات المسمى بالعقل بالملكة وهو قريب مما قيل
انه العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات في مجاري العادات وقال المحققون انه
بحسن الحسن وقبح القبيح [illegible] العقل فسره بما يعرف به حسن المستحسنات وقبح المستقبحات
وقال جماعة واختاره المص العقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات
والغريزة هي الطبيعة التي جبل عليها الانسان والآلات هي الحواس الظاهرة والباطنة و
انما اعتبر قيد سلامة الآلات لان العلم لا يلزم العقل مطلق بل عند سلامتها الا يرى ان النائم
عاقل ولا علم له [illegible] بالفعل [illegible] وقد يطلق العقل على غيره اي غير ما هو مناط التكاليف
بالاشتراك فانه قد يطلق على الجوهر المجرد المقابل للنفس ويطلق على النفس باعتبار مراتبها

في استكمالها علما وعملا ويطلق على نفس تلك المراتب وعلى قواها في تلك المراتب ايضا
بيان ذلك ان للنفس باعتبار تاثرها عما فوقها من المبادي واستفاضتها عنها ما يكمل جوهرها
من التعقلات قوة تسمى عقلا نظريا وله اربع مراتب ولها باعتبار تاثيرها في البدن ليكمل جوهره
تاثيرا اختياريا وان كان ذلك ايضا عائدا الى تكميل النفس من جهة ان البدن آلة لها في تحصيل
العلم والعمل قوة اخرى تسمى عقلا عمليا وله ايضا مراتب اربع اما مراتب النظري فهي اما كمال
واما استعداد نحو الكمال قريب او بعيد او متوسط فالبعيد هو محض قابلية النفس للادراكات
يسمى عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة
لقبولها وتسمى النفس وقوة النفس في هذه المرتبة ايضا بهذا الاسم وكذا الحال في سائر المراتب
يطلق الاسماء على المراتب انفسها وعلى النفس الناطقة في تلك المراتب وعلى قواها فيها و
انما قيد بالهيولى بالاولى لان الهيولى الثانية كالجسم المطلق للبسائط وكالعناصر للمركبات
خالية عن الصور كلها بل الصور ماخوذة فيها بخلاف الهيولى الاولى فانها في حد نفسها خالية عنها
اذ ليس شيء منها ماخوذا فيها وان لم تخل عنها بالفعل عن الصور كلها والمتوسط هو استعداد لها
لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات يسمى عقلا بالملكة والمراد بالملكة ما يقابل الحال
لان استعداد الانتقال الى المعقولات راسخ في هذه المرتبة وما يقابل العدم كانه قد حصل
للنفس فيها وجود الانتقال اليها بناء على قربه كما يسمى العقل بالفعل عقلا بالفعل مع كونه بالقوة
لانه قوة قريبة من الفعل جدا والقريب هو الاقتدار على استحضار النظريات متى شاء
من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة تحضر بمجرد الالتفات بمنزلة العادة على
الكتابة حين لا يكتب وله ان يكتب متى شاء ويسمى عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل واما الكمال
وهو ان يحصل النظريات مشاهدة فيسمى عقلا مستفادا اي من خارج هو العقل الفعال الذي
يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فيما له من الكمالات واعلم ان العقل الهيولاني والعقل
بالملكة استعداد ان لاستحصال الكمال ابتداء والعقل بالفعل استعداد لاسترجاعه و
استرداده فهو متاخر في الحدوث عن العقل المستفاد لان المدرك ما لم يشاهد مرات كثيرة
لا يصير ملكة ويستقر عليه في البقاء لان المشاهدة تزول بسرعة وتبقى ملكة الاستحضار مستمرة
يتوصل بها الى المشاهدة فمنهم من نظر الى التقدم في الحدوث فجعله مرتبة رابعة ومنهم من نظر
الى التقدم في البقاء فجعله مرتبة ثالثة وايضا العقل المستفاد يتصور بالقياس الى كل فرد

نقد نعتبر بالقياس الى جميع المدركات معاد وهو ان يصير جميعها حاضرا شاهدا لم يغب
شيئ منها اصلا وهو بهذا المعنى انما يكون في دار القرار ومنهم من جوّزه في دار الدنيا
لنفوس قوية لا يشغلها شان عن شان ولا يمنعها جلابيب من ابدانهم قد نفضوها وانخرطوا
في سلك المجردات التي تشاهد معقولاتها دائما واما مراتب العملي فاولها تهذيب الظاهر
باستعمال الشرائع النبوية والنواميس الالهية وثانيها تهذيب الباطن عن الملكات الردية
ونفض آثار شواغله عن عالم الغيب وثالثها ما يحصل بعد الاتصال بعالم الغيب وهو تحلي
النفس بالصور القدسية ورابعها ما يتجلى له عقيب اكتساب ملكة الاتصال والانفصال عن
نفسه بالكلية وهو ملاحظة جلال الله وجماله وقصر النظر على كماله حتى يرى كل قدرة مضمحلة
في جنب قدرته الكاملة وكل علم مستغرقا في علومه الشاملة بل كل وجود وكمال انما هو فائض من
جنابه والاعتقاد ويقال لاحد قسمية فيتعاكس في العموم والخصوص الاعتقاد قد يطلق على
التصديق مطلقا اعم من ان يكون جازما او غير جازم مطابقا او غير مطابق ثابتا او غير ثابت
وهذا متداول ومشهور وقد يقال لاحد قسمي العلم اعني المعنى الذي قد بيّن ان العلم ينقسم
اليه والى التصور فيتعاكس العلم والاعتقاد في العموم والخصوص بحسب الاصطلاحين لان الاعتقاد
بالمعنى الثاني اخص من العلم وكذلك وبالمعنى الاول اعم من العلم لانه يصدق على الظن
والجهل المركب والتقليد بخلاف العلم وفي هذا الكلام تحمل ما لانه انما يدرجه ان يكون نسبة
الاعتقاد بحسب الاصطلاحين في العموم والخصوص الى العلم بمعنى واحد وليس كذلك لان
الاعتقاد بالمعنى الاول انما يكون اعم من العلم اذا اريد بالعلم اليقين وبالمعنى الثاني انما
يكون اخص منه اذا اريد به ما هو منقسم الى التصور والتصديق اللهم الا ان يكتفى بالعموم من وجه
ويقع فيه التضاد بخلاف العلم اي الاعتقاد بالمعنى الاول يقع فيه التضاد يعني قد يكون الاعتقادان
ضد الاعتقاد وذلك بان يتعلق احدهما بايجاب نسبة ويتعلق الآخر بسلب تلك النسبة بعينها
فان بين الاعتقادين امرين وجوديين يمتنع اجتماعهما في محل واحد هو المعتقد وقد
جاز تواردهما عليه متعاقبين بخلاف العلم والاعتقاد بالمعنى الثاني فان الادراك المتعلق بالسلب
او الايجاب اذا طابق الواقع لا يكون علما ولا اعتقادا بالمعنى الثاني لعدم المطابقة للواقع لا
يكون الا احدهما فلا يتصور ان يتعلق احدهما بايجاب النسبة والآخر بسلب تلك النسبة فلا تضاد
كذلك بالمعنى الثاني فلا يجري فيهما التضاد والسهو عدم ملكة العلم وفرق بينه وبين النسيان

للنفس الناطقة بالقياس الى مدركاتها احوال ثلث الادراك وهو حصول الصورة عندها والحالة
المسمى بالسهو وهو زوال الصورة عنها بحيث يتمكن من ملاحظتها من غير تجشم ادراك جديد
لكونها محفوظة في خزانتها والنسيان وهو زوال الصورة عنها بحيث لا يتمكن من ملاحظتها
الا بتجشم ادراك جديد لزوالها عن خزانتها ايضا فالسهو حالة متوسطة بين الادراك
والنسيان ففيهما زوال الصورة من وجه وبقاؤها من وجه فان قيل النسيان قد يكون في
المعقولات ولا يتصور زوالها من خزانتها اعني الجوهر المجرد اجيب بان النسيان فيها انما يكون
بزوال الهيئة التي تتمكن بها النفس من الاتصال بذلك المجرد ولا يبقى المجرد خزانة لمعقولات
النفس فقد زالت الصورة عن الخزانة بزوال الخزانة من حيث انها خزانة وقد يقال ان كثيرا ما
ان تعريف السهو بعدم ملكة العلم سهو والشك تردد الذهن بين الطرفين اي بين طرفي الايجاب
والسلب من غير ترجيح احدهما على الآخر وقد يمتنع تعلق كل من الاعتقاد والوهم والظن ب
وبالاخر متغايرا بالاعتبار لا التصور الاعتقاد والعلم يمتنع تعلق كل منهما مع الآخر
فيمتنع تعلق كل منهما بنفسه وبالآخر ولا يكون بين العلم والمعلوم تغاير الا بالاعتبار وذ
لا حاجة الى صورة اخرى حاصلة من المعلوم في العالم كما هو عند علم النفس بذاتها وسائر
صفاتها القائمة بذاتها اولى وذلك في تعلق العلم التصوري بالعلم تصورا او تصديقا
وكذا في تعلقه بالاعتقاد فانه اذا حصل لنا تصور او تصديق واردنا ان نتصور ذلك التصور
او التصديق يكفي لنا نفس حضور هذا التصور او التصديق عندنا ولا حاجة لنا الى حصول
صورة ذهنية اخرى منتزعة عنها كما في علم النفس بصفاتها القائمة بذاتها وليس الا حضورها
اما اذا تعلق الاعتقاد او العلم التصديقي بالعلم او الاعتقاد كان نحكم على تصور الانسان
مثلا او على التصديق بكذا مثلا بانه كذا كان العلم بالمحكوم عليه من قبيل تعلق
التصور بالتصور او بالتصديق غير محتاج الى صورة اخرى منتزعة منه وكان العلم متحدا مع المعلوم
بالذات متغايرا بالاعتبار لكن باقي اجزاء التصديق كتصور المحكوم به وتصور النسبة والحكم
لا يكون الا بحصول صور من تلك المدركات عند المدرك وتكون الصور متغايرة للمعلوم بالذات
والجهل بمعنى يقابلهما وباخرى قسيم لاحدهما الجهل يطلق على معنيين احدهما يسمى جهلا بسيطا
وهو عدم العلم او الاعتقاد عما من شانه ان يكون عالما او معتقدا وبهذا المعنى يقابل العلم
والاعتقاد تقابل العدم والملكة والثاني يسمى جهلا مركبا وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما

ما هو عليه اعتقادا جازما سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد ويسمى مركبا لانه جهل بالواقع
مع الجهل بانه جاهل به وهو بهذا المعنى قسم من الاعتقاد بالمعنى الاعم والظن ترجيح
احد الطرفين اي الظن اعتقاد احد الطرفين اي الايجاب والسلب اعتقادا راجحا لا تيقنيا
السنن معه عن الطرف الآخر وهو غير اعتقاد الرجحان فان اعتقاد الرجحان قد يكون جازما
بخلاف الظن فانه اعتقاد راجح لا جازم وهو المراد من قوله ترجيح احد الطرفين ويقبل الشدة
والضعف وطرفاه علم وجهل فان بعض الظنون اقوى من بعض وكسبي العلم يحصل من النظر
مع سلامة جزئيه صورة ومادة وهو فيد ذاته فان واحدا منهما قد يحصل منه يشير الى كيفية التعقب النظري
من الضروري ولا خفاء في ان كل مطلوب لا يحصل من اي مبدأ اتفق بل لا بد من مبادئ مناسبة
له والمبادئ لا توصل اليه كيف ما اتفقت بل لا بد من ترتيبها على هيئة مخصوصة وهذا
الترتيب هو النظر وقد عرفوه بانه ترتيب امور معلومة لتحصيل ما هو غير حاصل فتلك المبادي حاصلة مح
بمنزلة الجزء المادي للنظر وتلك الهيئة بمنزلة الجزء الصوري له فاذا كانتا صحيحتين اعني على
الشرائط المعتبرة في الانتاج افاد العلم ضرورة من غير تكلف واما اذا فسدتا احدهما او
كلتاهما فلا يفيد ان علم ضرورة يعني لا يستلزم العلم بل قد يحصل بها العلم كما قيل كل انسان
حجر وكل حجر حيوان فينتج كل انسان حيوان وقد يحصل بها ضد العلم اي الجهل كما قيل كل انسان
حجر وكل حجر جماد فينتج كل انسان جماد وذلك اذا كان الفساد مقصورا على المادة كما في هذين
المثالين واما اذا كانت الصورة او كلتاهما فاسدة فلا يفيد الا شيئا اصلا لا علما ولا
جهلا كما اذا قيل بعض الانسان كاتب وبعض الكاتب ناطق فلا ينتج شيئا اصلا لا ايجابا
كبعض الانسان ناطق ولا سلبا كبعض الانسان ليس بناطق وحصول العلم عن النظر الصحيح عقيب
لما ذكر ان النظر الصحيح مادة وصورة يحصل به العلم من غير تخلف اراد ان يشير الى ما اختاره
من الاقوال في كيفية هذا الحصول والمذاهب المشهورة في هذه المسألة ثلاثة الاول مذهب
الاشعري وهو ان حصول العلم عقيب النظر الصحيح باجراء العادة بناء على اصله وهو ان
الممكنات باسرها مستندة الى الله تعالى ابتداء وليس لشيء منها مدخل في وجود شيء آخر
الا ان الله تعالى قد يوجد بعضها عقيب بعض الآخر بلا وجوب عنه لانه فاعل مختار ولا وجوب
عليه لبطلان قاعدة التحسين والتقبيح العقليين فان تكرر منه ايجاده عقيبه يسمى ذلك عادة
وان لم يتكرر يسمى خارقا للعادة ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر امر ممكن فيكون مستندا

اليه بطريق

اليه بطريق العادة الثاني مذهب الحكماء وهو ايضا مبني على اصلهم وهو ان المبدأ الفياض لوجود
الحوادث موجب بالذات فان فيضانها منه موقوف على الاستعداد التام ولا شك ان العلم
الحاصل عقيب النظر امر حادث فيفيض في تلك الحالة الثالث مذهب المعتزلة وهو ايضا
مبني على اصلهم وهو ان افعالنا الاختيارية صادرة عنا اما بالمباشرة ان لم يكن صدورها
عنا بتوسط فعل آخر منا واما بالتوليد ان كان بتوسط فعل آخر فزعموا ان العلم الحادث عقيب
النظر فعل صادر عنا بتوسط النظر الذي هو فعل اختياري لنا فيكون صدوره بطريق التوليد
ومرادهم بالتوليد هنا الاثر اي حصول فعل عن فعل لا الفعل الذي يتولد الا عند من يقول بان العلم
بفعل وكذا النظر على بعض التفاسير الا ترى ان الحركة ايضا ليست كذلك وقد اتفقوا على ان
حركة اليد وحركة المفتاح فعلان لنا على الاطلاق واحتج بعض اصحابنا على ابطال التوليد مطلقا
على بطلانه هنا بان تذكر النظر لا يولد العلم اتفاقا فكذا النظر ابتداء والا لاشترك الحال في النظر
واجاب المعتزلة عنه بان هذا الاحتجاج المستلزم الحكم قياس فقهيا وهو ودلك فانا انما قلنا
بعدم توليد التذكر لعلة فارقة لا توجد في ابتداء النظر وهي ان مقدورنا التذكر فانه يقع
بطريق الضرورة بلا اختيار منا فيكون من افعاله تعالى فلو كان مولدا للعلم لكان ذلك
العلم ايضا من افعاله تعالى لان ما يتبع الفعل يكون فعلا لذلك الفاعل فان صح ما ذكرناه من عدم
مقدورية التذكر بطل القياس لان العلة غير مشتركة والا منعنا الحكم الذي هو عدم التوليد
والتزمنا التوليد في التذكر فان ابا هاشم صرح بان التذكر اذا تاخر يولد العلم فعلا من العبد لا
يولد العلم التابع له لان ذلك انما يكون من فعل الله تعالى والذي يفعله العبد بقصده واختياره
هو تذكره لان ذلك العلم الحاصل للعبد بسبب ما هو من فعله وايضا التذكر انما يكون بعد حصول
العلم وابتداء النظر قبله ولا يلزم من عدم توليد التذكر اذ لا يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد ابتداء
النظر الذي لا يلزم منه ذلك المحال واقول يمكن ان المنظور فيه ان كان معلوما ثابتا في النفس فنظر
النظر لا يفيد العلم ولا تذكره للزوم تحصيل الحاصل وان كان معلوما غير ثابت بل غائبا فقد يفيد العلم
ولا نظره للزوم تحصيل الحاصل وان كان معلوما غير ثابت بل غائبا فقد يفيده تذكره وان صار منسيا
منسيا فقد يستفاد العلم به واختار المصنف ان حصول العلم عقيب النظر واجب وما يتعرض لذلك
الوجوب بطريق الافاضة كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة وهاهنا
مذهب آخر اختاره الامام الرازي يحتمل ان يكون هو مختار المصنف وان حصول العلم عن النظر الصحيح

وهو قبح له
المعنى الذي ذكرته
لح

وجب اي لازم لزوما عقليا بغير توليد منه واستدل الامام اما على وجوبه فانا نفرض ان
من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث واجتمع في ذهنه هاتان المقدمتان على هذه الهيئة فيمتنع
ان لا يعلم ان العالم حادث واما على انه بغير توليد فلان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى
فيكون العلم عقيب النظر لكونه ممكنا واقعا بقدرته لا بقدرة العبد واعلم ان هذا المذهب لا يصح
مع القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وانما يصح اذا خفف فيه الابتداء في
استناد الاشياء الى الله تعالى وجوز ان يكون لبعض آثاره مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه
عقلا فيكون بعضها متولدا من بعض وان كان الكل واقعا بقدرته كما يقول المعتزلة في افعال العباد
الصادرة عنهم بقدرتهم وبوجوب بعض الافعال عن بعض لا بنافي قدرة المختار على ذلك الفعل
الواجب اذ يمكن ان يفعله بايجاد ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون
تاثير القدرة فيه اختيارا ابتداء كما هو مذهب الاشعري ومع يقول النظر صادر بايجاد الله تعالى ووجوب
العلم بالنظر هنا لا باعقلنا بحيث يستحيل ان ينفك عنه ولا حاجة الى المعلم يعني ان النظر
الصحيح كاف في معرفة الله تعالى ولا حاجة الى المعلم خلافا للملاحدة لنا وجوه الاول انه بعد ثبوت
وجوب العلم بعد النظر الصحيح على الاطلاق سواء كان في المعارف الالهية او غيرها وسواء كان معه
معلم او لا كان لنا ان المحصل نظرا صحيحا لكونه نظرا في معرفة الله تعالى يحتاج الى المعلم او فرض
وجب عنه ما ذكر قد علم تحقق العقل لكونه متوقفا على ما اعتقده وبكما حسبه فيتحقق كل العقلاء استقلاله في
معرفة الله تعالى او يعني استنادا الاحتياج الى النبي الذي يعلم الاشياء بالوحي الثاني ان صدق
المعلم او لا يعرف الا بعلم باخباره بصدقه في دعواه او المعجزة لان اخباره هذا انما يفيد العلم بصدقه
فيما بعد علمنا بصدقه في اقواله كلها وعلمنا بصدقه في اقواله كلها انما يتحقق بعد ان يتحقق عندنا
صدقه في هذه الاخبار وان علم صدقه فيما يخبر عن الله بنظر العقل ففيه كفاية في معرفة الامور الالهية
فلا حاجة الى المعلم وقد سبب ما نقدت ترك العقل فيه وان العلم بصدقه بان يخبر المعلم بمقدمات
يعلم بالعقل صحتها بصدقه فيكون العلم بصدق المعلم مستفادا منه فلا دور ولا كفاية الثالث
لهم ان يجيبوا بان صدق المعلم ليس من المعارف الالهية التي يدعى عدم استقلال العقل فيها فان
مرادنا بالمعارف الالهية الامور الغائبة عن الحواس وصدق المعلم مما يعلم في البحث بهذه قوية
الاحوال وبهذا يخرج الجواب عن الوجه الاول الذي هو صحة الاصحاب في الاولين ثم قال
ذاته تعالى لكنهم يجيبوا فلا يناسب الحواس لا وجد منه مقدمات ضرورية ثم تصلب العلم بذاته وباحوال ذاته

حتى يستنتج منها بالنظر فان طريق حصول العلم الضروري كما ذكرنا انما هو الاحساس بالجزئيات
والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات حتى تنتقش في المبدأ العلوم الكلية من الضروريات
والعقليات ولا شك ان تلك العلوم الفائضة لا تنتقش بملاحظة بالاحاطة بالحواس فيه فلا بد من
معلم يرشد عنه لنا يبين ان العلوم المتعلقة بالاحاطة بالحواس في بعض الضروريات والقطعيات
حتى يحصل لنا مادة النظر في المعارف الالهية اذ قد تبين ان النظر لا بد له من مادة هي العلوم الضرورية
والمقدمات المناسبة للمطلوب وطريق الرد عليهم ان يقال ذلك المعلم هو النبي عليه السلام ولا شك
في الاحتياج اليه وبهذا يخرج الجواب عما قيل ان مرادهم بالاحتياج الى المعلم هو الاحتياج في حصول
النجاة بمعنى ان معرفة الصانع بالنظر لا يفيد النجاة ما لم يتصل بتعليم ولم يكن ماخوذا منه ولهذا
لا امره على ما قال النبي عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا
منهم كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم ياخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم بدون ان يقال ذلك المعلم
هو النبي عليه السلام ويكفي به اماما ومرشدا الى قيام الساعة من غير احتياج في ذلك العصر الى معلم
يجدد طريق الارشاد والتعليم وبتوقف النجاة على متابعته والاعتراف بامامته ولهم وجهان
الاول انه كثر الاختلاف بين العقلاء في معرفته كثرة لا تحصى ولو كان العقل مستقلا بالنظر فيها
فيها لما كان الامر كذلك بل كانت العقلاء الناظرون فيها متفقين على عقيدة واحدة واجيب
بان ذلك الاختلاف انما وقع لكون بعض الانظار الصادرة عنهم فاسدة والمفيد للعلم انما هو النظر
الصحيح ثم قد دل الاختلاف المذكور على ضرورة التمييز بين صحيح النظر وفاسده وهو مسلم الثاني
انا نرى الناس محتاجين الى المعلم في العلوم الضعيفة التي يكتفى فيها بادنى فطنة كالنحو والصرف
والعروض لا يستقلون فيها بدون المعلم فكيف لا يحتاجون اليه في العلوم الالهية التي هي ابعد العلوم
عن الحس والطبع مع ان المطلوب فيها اليقين واجيب بان الاحتياج الى المعلم بمعنى عسر حصول
المعرفة بدونه مسلم وما ذكرتم يدل عليه واما بمعنى الامتناع بدونه فلا ولا يفيده دليلكم ثم لا بد من
الجزء الصوري يعني لا بد ان يرتب العلوم الحاصلة على هيئة مخصوصة حتى يستنتج منها على الوفاق
لكان العلم بالمقدمات سواء كانت مرتبة او غير مرتبة كافيا في العلم بالنتيجة البتة فالاكتساب
لكان كل من علم ضروريات مخصوصة وجب ان يكون عالما بجميع النظريات المستندة الى تلك
الضروريات بواسطة او بغير واسطة وليس كذلك فان اكثر العقلاء يعلمون مقدمات كثيرة ولا يشعرون
لم يستنتج منها وذلك لفقدان الترتيب فيها على هيئة منتجة لانهم لو رتبوها على ما ينبغي

حصولها بها وشرط عدم الغاية وهو ثلثه وحصولها اشترطها للنظر الصحيح لكان اذ فاسد لا يفيد
ثم انكار العلم مثل الحيرة والعقل وعدم النظر الغفلة وكون ذلك امرين احدهما عدم غاية النظر اعني
عدم العلم بالمطلوب فانه غاية النظر اذ لا طلب مع حصوله اولا اي النظر مشروط بطلب مطلوب
معين والعلم الى ان ينظر في مقدمات حاصلة عنده ليحصل منها غاية الامر ان المطلوب لكونه حاصلا لا
يحصل ثانيا وايضا يلزم تحصيل الحاصل وذلك محال وعلى ان من حصل له العلم بمطلوب بدليل ثم ينظر في دليل
آخر على ذلك المطلوب فيتبع لا العلم بذلك المطلوب بعينه والا لكون ذلك تحصيلا للحاصل لان العلم الحاصل به
الدليل الاول بل غيره بخلاف العلم الحاصل بالآخر اما تحقيقا او تصنعا او تحسينا ولهذا يجتمع المثلين وتعدد
الدليل لا يجدي نفعا كتعدد الحاصل ووجوب الشاديه مشروط بعدم سبق العلم بالمطلوب والمقام
من النظر الثاني معرفة كيفية الدلالة في الدليل الثاني والامر او عدم العلم عدم اليقين اذ لو كان ادرك
المطلوب دون مرتبة اليقين فلا شك في جواز النظر فيما يؤدي الى اليقين والشرط حاصل لانه ليس
معلوما علما يقينيا وكذا الحال فيما اذا ادرك الملازمة بجهتها فانه لا يتصور ينبغي ان ينظر في معرفتها
واما اذا عرف بعضها باعتبار انها فانه يجوز ان ينظر لمعرفة كلها الثالث عدم ضد الغاية اعني عدم
الجهل المركب بالمطلوب فان جهل المركب بالمطلوب صاد للعلم به وذلك لان الجهل المركب بالمطلوب صارف عن
النظر ومع وجود الصارف لا يتصور فعل اختياري من الفاعل فلا يتصور ان يقع ذلك الجاهل منه
ويتوجه منه الى طلب مبادئه المؤدية الى العلم به كيف وهو جازم بكونه عالما ويرد عليه انه لا يحل
النظر في مقدمات حاصلة عنده او ملقاة اليه ورتبها فانه الا حصر خصوصية ما يؤدي اليه
فائدة الى اليقين فيزول عنه جهله المركب واما فيما في المبادي المرتبة دفعة والاشتغال بها
الى المطلوب فذلك مدرس لا نظر وزاد المصنف شرطا ثالثا وهو حضور الغاية اعني الشعور بالمطلوب اذ لولاه
لزم طلب المجهول مطلقا اقول ويرد عليه ان الغافل عن المطلوب ربما تفرق في مقدمات حاصلة عنده
او ملقاة اليه ورتبها وادته الى المطلوب كما ذكرناه آنفا وكل وجوب ما يتوقف عليه التكليف ان في
اثناء هذه المطا على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا احكموا في ان وجوب النظر في معرفة
الله بحسب العقل او بحسب الشرع فذهب المعتزلة الى الاول والاشاعرة الى الثاني واختار
الله الاول واحتج عليه بوجهين الاول ان شكر الله وكذا دفع الخوف عن النفس واجبان عقلا
وهما يتوقفان على معرفة الله تعالى وهي متوقفة على النظر لانها ليست ضرورية وكل مقدور يتوقف عليه
الواجب المطلق فهو واجب كوجوبه ان عقلا فعقلا وان شرعا فشرعا فالنظر في معرفة الله تعالى كذلك

بكلام متقاده

فقد ادا هو

مقدورا يتوقف عليه الواجب المطلق العقلي يكون واجبا عقليا والى هذا اشار بقوله لوجوب
ما يتوقف عليه العقلي من شكر الله تعالى ودفع الخوف كان التكليف به اي بالنظر واجبا اما
ان شكر الله تعالى واجب عقلا فلان شكر المنعم واجب عقلا ونعم الله تعالى على العبد كثيرة فانه لما
كان قابلا او اراد ان ينظر الى نفسه يرى ان عليه نعما ظاهرة وباطنة اصلية وفرعية دقيقة وجليلة
روحانية وجسمانية مما لا يحصى كثرة ولا شك في انها ليست منه وحيث العلم ان المنعم
عليه بجلائل هذه النعم ودقائقها لم يلتفت الى منعمه ولم يعترف له بانعامه ولم يشتغل بخدمته في حقه ولم
يتقرب الى مرضاته استحق ذم العقلاء قاطبة واستحق ان يسلب تلك النعم عنه ولا معنى للوجوب
العقلي الا ذلك فيكون شكر الله تعالى واجبا واما ان دفع الخوف عن النفس واجب عقلا فلان العاقل
يرى نفسه مستغرقة في نعم جسيمة ويجوز ان يكون المنعم بها عليه قد اراد منه الشكر عليها وانه ان لم
يشكره يسلبها عنه فيحصل له خوف العقوبة بسبب النعم وهو قادر على دفع هذا الخوف الذي هو
مضرة ناجزة له فانه ان لم يدفعه كان مستحقا لان يذمه العقلاء فيكون واجبا عقليا اعني شكر الله
ودفع الخوف عن النفس ولا يتم شيء منهما الا بمعرفته تعالى فانه اذا لم يعرف لم يتصور ان يشكره
واذا لم يعرف بصفاته الكمالية لم يعلم انه هل اراد الشكر ام لا ولم يعرف انه كيف يشكر ودفع الخوف
ويتم الشكر فيكون معرفة الله تعالى واجبة عقلا وهي لا تتم الا بالنظر فهو ايضا واجب عقلي الثاني ان النظر
واجب بالاتفاق في وجوبه اما عقلي او شرعي والثاني منتف على تقدير ثبوته فتعين الاول والى هذا
اشار بقوله والا لتفاوت المطالب اعني الوجوب العقلي على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا واما
قلنا ان الوجوب الشرعي منتف على تقدير ثبوته لان الوجوب لو كان بالشرع لتوقف على العلم
بصدق الرسول اي لكان وجوب النظر مطلقا في معرفة الله تعالى ثابتا بالشرع لتوقف وجوبه
بل العلم بوجوبه على العلم بصدق الرسول اذ به ثبوت الشرع والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر
في معجزته بانها فعل الله تعالى في تصديقه بان له وجوب هذا النظر اعني النظر في معجزته ثابت
بالشرع ايضا لما تقرر ان في مطلق النظر وانما لانه نظر في معرفة الله تعالى من حيث انه مرسل
للرسول فاذا قال الرسول للمكلف انظر في معجزتي كي تعرف صدقي فله ان يقول لا انظر في
معجزتك حتى اعرف وجوب النظر فيها علي فاني ما لم اعرف وجوبه لا يتعين علي الاقدام عليه فلي
الامتناع عنه وانا لا اعرف وجوب النظر الا بثبوت شرعك الموقوف على صدقك الذي لا يعلم
الا بالنظر في معجزتك وانا لا انظر فيها فكان هذا الكلام منه حقا لا يعد مكابرة فيلزم افحام الانبياء

بيت

عليهم السلام اي جزم عند اثبات نبوتهم في مقام المناظرة وذلك بيطل اجماعا فكذا ما يستلزمه اعني
كون وجوب النظر شرعيا فظهر انا اذا فرضنا وجوب النظر بالشرع وفتشنا عن حاله ادى الى
بطلانه وما تفاده وما يلزمه انتفاؤه على تقدير ثبوته كان مستفيا اولى انتفاؤه مسلم كاستلزام
الحج اعني افحام الانبياء عليهم السلام اما انتفاؤه على تقدير ثبوته فذلك غير لازم والفرق بينهما ظ
لاستلزامه لا يقال كل ما يستلزم الحج بثبوته يستلزم انتفاؤه لان ثبوته يستلزم الحج والحج يكون منتفيا
لذاته يستلزم انتفاء ذاته وما يستلزم انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم لانا نقول كل ما يستلزم
الحج بثبوته يقتضي تحقق الحج وتحقق الحج لا يقتضي انتفاؤه بل ذاته يقتضي انتفاؤه لا يقال لانه اذا
اقتضى انتفاؤه فذلك الاقتضاء ثابت له على جميع التقادير ومن جملتها تقدير ثبوته فعلى تقدير
ثبوته ايضا اقتضى انتفاؤه لانا نقول اقتضاء ذاته لانتفائه على جميع التقادير الواقعة في نفس الامر
وثبوت الحج ليس من التقادير الواقعة في نفس الامر والاشارة اليه تنبيها على الوجه الاول
لان ذلك مبني على احكام الفاسد اعني قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وسنتكلم عليه ولو سلم
فلا نسلم ان الوجوب لدفع خوف العقاب لان احتمال الخطاء قائم فخوف العقاب بحاله وايضا ربما
كان سبيل لا يكن ان يحقق حصول المعرفة حتى كان الممتنع يحصل الافضاء بالكمال وتحصيل الاخر
واجب في نظر العقل قلت نعم اذا تحقق المعرفة على وجهها ولا قطع بذلك بل ربما يقع في
اودية الخلاف فيهلك ولذا قيل البلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة تبرا وايضا شكر المنعم
ليس بواجب عقلا بالنقل والعقل اما النقل فكقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فنفى التعذيب
مطلقا اي نفي التعذيب الدنيوي والاخروي قبل بعثة الرسول فدل عليه انه لا وجوب عقليا
والا لكان ثابتا عقليا قبلها ويلزم التعذيب لوجود الاخلال بالواجبات العقلية مع امتناع العفو
عندهم واما العقل فلانه لو كان شكر المنعم لو وجب عقلا فان كان لا لفائدة يلزم العبث وهو غير جائز
عقلا وان كان لفائدة المشكور وهو باطل لتعاليه عنها او للشاكر اما في الدنيا فانه مشقة بلا حظ او
في الاخرة ولا استقلال للعقل فيها وايضا الشكر قد يتضمن خوف ضرر العقاب لاحتمال انه لا يليق
لا يليق ولانه كالاستهزاء لحقارة الدنيا بالنسبة الى خزائن رحمة الله تعالى دفعه وما مثل الشاكر
الا كمثل فقير حضر على مائدة سلطان يملك المشارق والمغارب ويكون بها من الكنوز والذخائر
فتناول منها لقمة ثم طفق يحرك على رؤس الاشهاد وبهم على تحريك الملك بشكر الملك عليها وكان
ان ذلك يعد منه استهزاء فكذا العبد اولى لكونه استهزاء لان الدنيا وما فيها اقل عند الله من تلك
بها

النعم عند الملك وما يأتي به العبد مما يعد شكرا احقر منه ومن تحريك الانملة بالنسبة الى الملك
ولانه تصرف في ملك الغير ولو سلم فلا نسلم توقفها على المعرفة المستفادة من النظر كما يكون
فيها المعرفة السابقة على النظر الذي هو شرط النظر وعلى تقدير توقفها على معرفة غير معرفة
السابقة فلا نسلم ان المعرفة متوقفة على النظر لجواز حصولها بالتعليم على ما يراه الملاحدة او
بالالهام على ما يراه البراهمة او بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات على ما يراه الصوفية
ولو سلم فلا نسلم ان المعرفة واجبة مطلقا فان معناه الوجوب على كل تقدير ووجوب المعرفة
مقيد بكمال الشك اي تردد الذهن في النسبة ولجواز عدم المعرفة مطلقا بان لا وجوب حال حصول
المعرفة بالفعل لامتناع تحصيل الحاصل ولو سلم فلا نسلم ان ما يتوقف عليه الواجب مطلقا واجب
فلكم في اثباته اذ لو توقف الواجب مطلق على شيء ولم يكن ذلك الشيء واجبا بل جاز الترك و
فرضنا تركه ففي زمان تركه وعدمه لا يجوز ان لا يبقى ذلك الواجب واجبا والا لم يكن واجبا مطلقا
وقد فرضناه كذلك بل يجب ان يكون باقيا على وجوبه فيلزم ايجاب ايقاع الموقوف في حال
العدم الموقوف عليه وذلك تكليف بالمحال فقلنا لا نم اي ايقاع الموقوف في حال العدم الموقوف
عليه مع انه لما ايقاعه بشرط عدمه لا في زمان عدمه والفرق بينهما لاستتره فيها قول ليسكتم
نتمم هذه المقدمة بان يقال لو توقف الواجب المطلق على شيء وكان ذلك الشيء جائز الترك
لزم امكان تحقق الموقوف بدون الموقوف عليه هف وايضا التكليف بالمحال جائز وايجاب المعرفة
بانا نقطع على ايمان وجهنه والوجوب لدفع الخوف لا يتضاد وانه مصيب واحتمال الخطاء في نفس
الامر لا يقدح في ذلك والمراد بالتعذيب المنفي هو التعذيب الدنيوي والمراد بالرسول هو العقل
لاشتراكهما في الهداية ونفس الشكر وان يشتمل على مشقة فائدة جليلة لانه تقرب الى المنعم
المنعم ولتحقيق البر والاشتغال بعبادة واجبة لا انه لا يستتبع فائدة اخرى وعدم استقلال العقل
بامر الاخرة ممنوع لان الثواب والاغراض واجبة عندنا عقلا كما سيأتي ولا يضر ذلك الا
باستقلاله بامر الاخرة اجمالا والمعرفة الاجمالية ليست كافية بل لا بد من معرفة المنعم
بعض صفاته الكمالية وما ذكر من الالهام والتعليم والتصفية الباطن يحتاج الى النظر ليتميز صحيحها
عن فاسدها وايضا المراد انه لا مقدور لنا من طرق المعرفة الا النظر فان التعليم والالهام من فعل
الغير فليس شيء منهما مقدورا لنا واما التصفية كلاهو حقها فيحتاج الى مجاهدات شاقة ومقاومة
كثيرة وقل من يفي بها المزاج فهي في حكم ما لا يكون مقدورا والمراد بالواجب المطلق هو ما لا يكون وجوبه

بلغ

معتبرا لوجوده ما يتوقف عليه كوجوب الزكوة المتوقف لوجوده على النصاب لا يكون واجبا على كل
تقدير والا لكان كل شيء من الواجبات واجبا مطلقا اذ لا يجب على تقدير الاتيان به وان التكليف
بالمحال قبيح عقلا والغرض هذا على الوجه الآخر انا اذ لا فبانه مشترك الالزام اي ما ذكرتم من الزام الافحام
الافحام مشترك بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم
فهو جوابنا اذ لو وجب النظر بالعقل فبالنظر لان وجوبه ليس ضروريا بالضرورة بل بالنظر فيه
والاستدلال عليه بمقدمات مفتقرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر
وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيقول المكلف لا انظر ما لم يجب علي ولا يجب علي ما لم انظر
لا يقال قد يكون وجوب النظر فطري القياس اي قياساتها معها فيضع النبي للمكلف مقدمات ينساق
ذهنه اليها بلا تكلف ويفيده العلم بوجوب النظر فيكون العلم بوجوب النظر ضروريا محتاجا الى
تنبيه على طرفيه مع تلك المقدمات لانا نقول كونه فطري القياس امر لا يتوقف على ما ذكرناه
من المقدمات الدقيقة الانظار باطل قطعا وعلى تقدير صحته بان يكون هناك دليل آخر فللمكلف
ان لا يستمع الى النبي ولا الى كلامه الذي اراد به تنبيهه ولا يأثم بترك النظر والاستماع اذ لم يثبت بعد
وجوب شيء اصلا فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة وهو المراد بالافحام واما ثانيا فبالحل وهو ان
يقال ليس للمكلف الامتناع عن النظر ما لم يعلم وجوبه بل له الامتناع منه ما لم يجب عليه لكن وجوبه
بالشرع ثابت في نفس الامر سواء نظر او لم ينظر وسواء علم وجوبه او لم يعلم فلا ينبغي ان يقول النبي
لك الامتناع عن النظر لانه وجب عليك شرعا فيتعين عليك الاتيان به لا يسوغ لك تركه فان لم
لا يقال فيلزم تكليف الغافل لعدم علمه بالوجوب لانا نقول الغافل الذي لا يجوز تكليفه اتفاقا
من لا يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف بكذا وهذا قد خوطب بالتكليف فليس من
تكليف الغافل في شيء الا ترى ان الكفار مكلفون بالايمان اجماعا مع غفلتهم عن وجوبه وبهذا ينحل
يندفع الاشكال عن المعتزلة فيقال لو ذلك لا يجب النظر على ما لم انظر لان الوجوب ثابت بالعقل
في نفس الامر لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه واما الاشاعرة فلهم في اثبات هذا
المطلب مسلكان الاول الاستدلال بالظواهر من الآيات والاحاديث الدالة على وجوب
النظر في المعرفة كقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله فانظروا الى آثار
رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها فقد امرنا بالنظر في دليل الصانع وصفاته والامر للوجوب
كما هو الظاهر المتبادر منه ولما نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات

لاولی الالباب

لاولي الالباب قال النبي عليه السلام ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها فقد اوعد بترك
التفكر في دلائل المعرفة فهو واجب اذ لا وعيد على ترك غير الواجب وهذا المسلك ظني لاحتمال
صيغة الامر غير الوجوب وكون الخبر المنقول من قبيل الآحاد والمسلك الثاني وهو المعتمد (الوجه)
ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا من المسلمين كافة وقد تمسك في ذلك بقوله تعالى فاعلم انه
لا اله الا الله لكنه ظني لما عرفت من احتمال صيغة الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق
على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر وهي لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق
الا به فهو واجب كوجوبه والاعتراض عليه من وجوه بعضها بالقياس الى الاعتراضات المذكورة
على دليل المعتزلة وبعضها مختص بدليلهم وذلك وجوه الاول انه اي وجوب المعرفة شرعا غير ممكن
لان ايجابها ان كان لمن يعرف انه امره بالخطاب امر واحد وهو غير ممكن لان ايجاب المعرفة للعارف
به تعالى وهو تحصيل الحاصل او لغيره وهو تكليف الغافل فان من لا يعرفه تعالى كيف يعلم امره اياه وهو
ايضا باطل واجيب بان المقدمة القائلة ان تكليف غير العارف باطل لان تكليف الغافل ممتنع
ان شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق به كما مر ان الغافل من لا يفهم الخطاب او لم
يقل له انك مكلف لا من لا يعلم انه مكلف الثاني منع وقوع الاجماع على وجوب المعرفة بل الاجماع
واقع على خلافه لان السلف من الصحابة والعوام على ايمانهم وهم الاكثرون في كل عصر مع عدم
الاستكشاف عن الدلائل الدالة على الصانع وصفاته بل مع العلم بانهم لا يعلمون بها قطعا اذ غاية (لا يعلمون بها)
جهدهم الاقرار باللسان والتقليد المحض الذي لا تعيين فيه ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز ذلك التقرير
والحكم بايمانهم واجيب بانهم كانوا يعلمون الادلة اجمالا كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر
الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج اما يدلان على الصانع اللطيف الخبير
غاية ما في الباب انهم قصروا عن التحرير والتوضيح للمقاصد الموافقة والتقرير والتفصيل للدلائل
الدالة عليها وذلك القصور لا يضر فان المعرفة الواجبة هي المستفادة من الادلة الاجمالية التي لا يقتدر معها على التقرير
والتحرير ودفع الشبه والشكوك والتفصيلية التي يقتدر معها على ذلك او نقول ان الوجوب التفصيلي واجب
لكنه فرض كفاية فان الواجب الذي لا غنى عنه هو فرض العين وفرض الكفاية به والحاصل ان (الوجه ١)
المعرفة على وجهين احدهما فرض عين وهو حاصل للعوام الذين قرروا على ايمانهم و
الآخر فرض كفاية وهو حاصل لعلماء الاعصار الثالث انه لا نسلم ان ما لا يتم الواجب
المطلق الا به فهو واجب شرعا لان الوجوب الشرعي ما امر الله تعالى به ويجوز ان يتعلق

خطابه بشيء ولا يتعلق بما توقف عليه ذلك الشيء واجيب بان الموقوف غير مقدورة بالذات اي
لا يمكن ان يتعلق بها القدرة ابتداء بل هي مقدورة بايجاد السبب المستلزم اياها فالايجاب بها ايجاب
السبب المقدور الذي هو النظر وذلك كمن يؤمر بالقتل الذي هو ازهاق الروح وهو غير مقدور
له بذاته فالامر له بالمقدور الذي هو السبب الموجب للازهاق وهو ضرب السيف او التكليف
بغير المقدور شرعا الرابع المعارضة لما ذكر من الدليل الدال على وجوب النظر بوجوه ثلثة دالة على
انه ليس بواجب شرعا بل منهي عنه شرعا اولها ان النظر في معرفة الله تعالى وصفاته وافعاله والعقائد
الدينية والمسائل الكلامية بدعة في الدين اذ لم ينقل عن النبي عليه السلام واصحابه رضي الله عنهم الاشتغال
بالنظر فيها ولو كانوا فعلوه لتواتر ان ينقل الينا لتوفر الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل
الفقهية على اختلاف اصنافها وكل بدعة رد لقوله عليه السلام من احدث في ديننا ما ليس منه فهو
رد واجيب بان ما ذكرتم من عدم النقل بل تواتر انهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة
وما يتعلق بهما ويقررونها مع المنكرين والقران مملوء منه وجل ما ذكر في كتب الكلام الا النظر منه
مما نطق به الكتاب الكريم ثم انهم لم يدونوه ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات وتمييز
المذاهب وترتيب المسائل وتفصيل الدلائل وتلخيص الجواب والسؤال ولم يبالغوا في تطويل الذيول
والاذناب لاختصاصهم بصفاء النفوس وقوة الاذهان وحدة القرائح ومشاهدة الوحي المقتضية
لفيضان الانوار على قلوبهم الزكية والتمكن من مراجعة من يفيدهم ودفع ما عسى يعرض لهم من شك
او شبهة كل حين مع قلة المعاندين المشككين لهم والقاء اكثر الشبهات في زمانهم كثرتهم في زماننا
بما كثرت في كل حين فاحتيج لنا بالتدريج كل ما حدث في الاعصار الماضية فاحتيج في زماننا الى تدوين
الكلام لحفظ العقائد ودفع الشبه دون زمانهم وذلك كما لم يدونوا الفقه ولم يميزوا اقسامه واصوله
وابوابه وفصوله ولم يتكلموا فيها بالاصطلاح المتعارف في زماننا من النقض والقلب
والجمع والفرق وتنقيح المناط ونحو ذلك الى غير ذلك من اصطلاحات الفقهاء فكما ان ما ذكر لا يقدح
في الفقه لم يلزم منه القدح في الكلام وان ادعيتم ان الاشتغال بما علي هذه الاصطلاحات و
التفاصيل بدعة فهو مسلم لكنه بدعة حسنة كالاشتغال بالنحو وسائر العلوم الشرعية وثانيها انه عليه السلام
نهى عن الجدل كما في مسئلة القدر روي انه عليه السلام خرج على اصحابه فرآهم يتكلمون في القدر فغضب
حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم بخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه
ابدا وقال عليه السلام اذا ذكر القدر فامسكوا ولا شك ان النظر جدل فيكون منهيا عنه لا واجبا

واجيب بان ذلك النهي الوارد عن الجدل انما هو حيث كان الجدل تعنتا وجدلا بما يتعلق بالشبهات
الفاسدة لترويج الاراء الباطلة ودفع العقائد الحقة وارادة الباطل بصورة الحق تلبيسا
وتدليسا كما قال الله تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال بل هم قوم خصمون وقال تعالى
ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ومثل هذا الجدل لا نزاع في كونه منهيا عنه واما الجدل بالحق
لاظهار الحق وابطال الباطل فمامور به قال تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وقال تعالى ولا تجادلوا
اهل الكتاب الا بالتي هي احسن ومجادلة الرسول لابن الزبعرى قد عبدت الملائكة والمسيح
افتراهم يعذبون فقال عليه السلام ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل وروي ايضا انه
قال لابن الملك هو كانه وسكنات وطلاق وجبي حتى اتى فقال علي عليه السلام اتملكها دون الله
او مع الله فان قلت تملكها دون الله فقد اثبت مالكا دون الله وان قلت تملكها مع الله
فقد اثبت له شريكا واما النظر غير الجدل فان الجدل هو المباحثة لالزام الغير والنظر هو الفكر
مطلقا فمن اين يكون منهيا عنه كون النظر كذلك وقد مدح الله تعالى بقوله ويتفكرون في خلق
السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا فكيف يكون منهيا لا منهيا عنه وثالثها قوله عليكم بدين
العجائز ولا شك ان دينهن بطريق التقليد اذ لا قدرة لهن على النظر فيجب علينا الكف عنه واجيب
بان هذا الحديث لم تثبت صحته اذ لم يوجد في الكتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري
رحمه الله فانه روي ان عمرو بن عبيد المعتزلي قال ان بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوزة
قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمؤمن
فبطل قولكم فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين العجائز وان سلمنا صحته فالمراد به التفويض الى الله
فيما قضاه وامضاه والانقياد له فيما امره ونهاه لا الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد
ثم انه خبر احاد فلا يعارض القواطع وما استدلوا به من قبيل القواطع الدالة وهو العلم والدليل
والظن امارة اراد ان يشير الى ما يتعلق به النظر وهو ينقسم الى ما يحصل به العلم وهو الدليل والى
ما يحصل به الظن وهو الامارة ودليل نظري اي ما يتالف منه ملزوم العلم والظن اما عقلية صرفة
كقولنا العالم حادث وكل حادث له موثر واما مركبة من العقلي والنقلي كقولنا الوضوء عمل وكل عمل لا يصح
الا بالنية لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات والنقلي الصرف ممتنع لاستحالة الدور فان النقلي
الصرف لا يفيد العلم الا بصدق الرسول والعلم بصدق الرسول لا يستفاد من النقل بل من العقل فلو توقف
والا لم يكن نقليا صرفا بل لا بد وان يستفاد من النقل فيلزم الدور ومن ثمت الغير اراد بالنقلي

وعند الفقهاء مشهورة تروى انه قال ان ... الحكم ... دون ... عبد الله الزبعرى

وما شبه قضاه

ولا يقبل

العرف لكونه جميع مقدماته القريبة نقلية كقولنا تارك الصلاة المامور بها عاص لقوله تعالى
افعصيت امري وكل عاص يستحق العذاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم
وانما قيدنا المقدمات بالقريبة لان النقلي العرف المحض بعض مقدماته البعيدة عقلية لا محالة
فلا يقابل المركب بل يندرج فيه وقد يفيد النقلي القطع لا خفاء في افادة النقلي الظن وانما
الكلام في افادته العلم فالمعتزلة وجمهور الاشاعرة على انه لا يفيد القطع اي اليقين لانه يتوقف
على العلم بوضع الالفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق للمعاني المفهومة وبارادة المخبر تلك
المعاني ليلزم ثبوت المدلول والعلم بالوضع يتوقف على النقل بعضه رواة العربية لغة ونحوا وصرفا
ونحوها من الغلط والكذب والعلم بالارادة يتوقف على عدم النقل الى معنى آخر وعلى عدم
الاشتراك بين هذا المعنى وبين معنى آخر وعلى عدم كونه مستعملا بطريق التجوز في معنى غير المعنى
الموضوع له وعلى عدم الاضمار المغير للمعنى وعلى عدم التخصيص بالاشخاص او الافراد او
الاوقات ببعض من ذلك بان يراد من اول الامر ذلك البعض او يراد ما يعمه الى انتهاء
وقت الحكم ويسمى نسخا وعلى عدم التقديم والتاخير المغير ذلك المعنى عن ظاهره وكل واحد من
هذه الامور لجوازه في الكلام لا يجزم بانتفائه بل غايته الظن ثم بعد هذه الامور اعني
العلم بالوضع والعلم بالارادة لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي الدال على نقيض مدلول عليه
الدليل النقلي اذ لو وجد ذلك لقدم على الدليل النقلي بل يجب ان يؤول عن معناه الى معنى
آخر والا لزم اثبات النقيضين ويجب التاويل عند التعارض مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش
استوى فانه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة الجلوس في حقه
تعالى فيؤول الاستواء بالاستيلاء او يحمل الجلوس على العرش كناية عن الملك وانما قلنا
لا يقدم الدليل النقلي لان تصديقه يستلزم تكذيب العقل الذي هو اصل النقل لاحتياجه اليه
واثباته بالاخرة اليه لما تقرر من انه لا بد من معرفة صدق النقل بدليل عقلي وفي تكذيب
الاصل لتصديق الفرع تكذيب للاصل والفرع جميعا لانه يفضي وجوده الى عدمه بط قطعا
لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني اذ الغاية عدم الوجدان مع المبالغة التامة في تتبع
الادلة العقلية وعدم الوجدان لا يفيد القطع بعدم الوجود والحق ان الدليل النقلي قد يفيد
القطع اذ من الاوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ الارض والسماء وكذا كثير من قواعد
النحو والصرف في وضع هيئات المفردات وهيئات التراكيب والعلم بالارادة يحصل بمعونة

قرائن مشاهدة من المنقول عنه او متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات المذكورة فانا نعلم استعمال
لفظ الارض والسماء ونحوهما من الالفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع اهل اللغة في زمن
الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في معانيها التي يراد منها الآن والتشكيك فيها سفسطة كالشك
في بطلانها وكذا الحال في صيغ الماضي والمضارع والامر واسم الفاعل وغيرها فانا نعلم منه
الاستعمال في ذلك الزمان فيما يراد منها في زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر
المضاف اليه ما علم معانيها قطعا فاذا انضم الى مثل هذه الالفاظ قرائن مشاهدة او منقولة
تواترا تحقق العلم بالوضع والارادة وانتفت تلك الاحتمالات المذكورة فان قيل احتمال
المعارض قائم قلنا اذا لا جزم بعده بمجرد الدليل النقلي او بمعونة القرائن تيقنا انه اما في الشرعيات
فلا خفاء اذ لا مجال للعقل ولا معارض من قبله واما في العقليات فلان العلم بنفي المعارض
العقلي حاصل عند العلم بالوضع والارادة وصدق المخبر على ما هو المفروض وذلك لان العلم
بتحقق احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الآخر فان قيل افادتها اليقين تتوقف على العلم
بنفي المعارض فاثباته بها يكون دورا قلنا افادة اليقين انما تتوقف على انتفاء المعارض و
عدم اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه اذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض
بالبال اثباتا او نفيا فضلا عن العلم بذلك وهو قياس او استقراء او تمثيل يعني ان لازم العلم والظن
على ثلثة اقسام قياس واستقراء وتمثيل ووجه الحصر انه لا بد ان يكون بين الموصل والموصل اليه
مناسبة مخصوصة وذلك اما باشتمال الموصل على الموصل اليه واما بالعكس واما باشتمال ثالث
عليهما والاول الاستقراء منها اما صريحا كما في الاستثنائيات المتصلة واما غير صريح كما في الاستثنائية
المنفصلة واما الاقترانيات الشرطية فراجعة الى الاستثنائي واما الاشتمال فالذي
باشتمال الموصل او بالاستقراء منها هو القياس وعرف بانه قول مؤلف من قضايا متى سلمت
لزم عنه لذاته قول آخر والذي باشتمال الموصل اليه هو الاستقراء والذي باشتمال ثالث
هو التمثيل واعترض عليه بانه قد يستدل باحد المتساويين على الآخر كما يقال كل انسان
ناطق وكل ناطق ضاحك بالقوة واجيب بان الاستدلال لا يجال مفهوم الناطق الذي هو
كلي على حال كل واحد من جزئياته التي هي افراد الانسان فالقياس اقتراني ويشتمل
لان القياس ان كان الشرطي او نقيضها مذكورا فيه بالفعل فهو استثنائي كقولنا ان كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة فالنهار موجود ولكن ما كان النهار موجودا

ثم كمل الشرطية وهي الاقترانية والاول باعتبار الصورة القريبة اربعة والبعيدة اثنان
وباعتبار المادة القريبة خمسة والبعيدة اربعة يعني ان القياس الاقتراني باعتبار صورته القريبة
اعني الهيئة الحاصلة للحدود بسبب نسبة الاوسط الى الطرفين ينقسم الى الاشكال الاربعة لان الاوسط
اما محكوم به في الصغرى ومحكوم عليه في الكبرى فهو الشكل الاول او محكوم به فيهما فهو الشكل الثاني
او محكوم عليه فيهما فهو الشكل الثالث او محكوم به في الكبرى محكوم عليه في الصغرى فهو الشكل الرابع
وباعتبار صورته البعيدة اعني باعتبار الهيئة الحاصلة لكل من المقدمتين بسبب الحمل والاتصال والانفصال
ينقسم الى قسمين وذلك لانه اما مركب من الحمليات الصرفة وهو الاقتراني الحملي او من الحملي
والشرطي او من الشرطيات الصرفة وهو الاقتراني الشرطي والقياس باعتبار مادته القريبة خمسة
اقسام لان مقدماته اما ان تفيد تصديقا او تأثيرا آخر غير التصديق اعني التخييل الجاري مجرى التصديق
فالثاني الشعر والاول اما ان تفيد ظنا او جزما فالاول الخطابة والثاني ان افاد جزما يقينيا فهو
البرهان والا فان اعتبر فيه عموم الاعتراف والتسليم فهو الجدل والا فالمغالطة وباعتبار مادته
البعيدة اربعة اقسام المخيلات التي هي مادة الشعر والمظنونات التي هي مادة الخطابة والمشبهات
التي هي مادة المغالطة والمسلمات التي هي مادة البرهان والجدل وقد يقال لما جعل المسلمات
الشاملة لما [illegible] قسما واحدا ههنا فليجعل في المادة القريبة ايضا قسما واحدا واجيب بان الجزء
في التعليم لا تقابل الجزء في التقسيم ينقسم الى اليقيني وغيره لانا نقول كذلك الجزء في المعدات
السابقة ينقسم اليهما فالفرق تحكم وايضا عبارة المتن تدل على ان القياس الاقتراني ينقسم
الى خمسة واربعة ولا اختصاص لهذا التقسيم بالاقترانيات بل الاستثنائي ينقسم الى هذه
الاقسام والثاني اي الاستثنائي متصل [illegible] وكذا غير الحقيقي من المنفصل ومنه حقيقة يعني ان
القياس الاستثنائي اما متصل وينتج قسمان منه احدهما استثناء عين المقدم فينتج عين
التالي والثاني استثناء نقيض التالي فينتج نقيض المقدم لان صدق الملزوم مستلزم صدق اللازم
وانتفاء اللازم مستلزم انتفاء الملزوم واما استثناء عين التالي او نقيض المقدم فلا ينتج شيئا
لان انتفاء الملزوم لا يستلزم صدق لازمه ولا انتفاءه وكذا صدق اللازم لا يستلزم صدق الملزوم
ولا انتفاءه لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم واما منفصل حقيقي فكذلك ينتج اربعة اقسام
لان المنفصل الذي هو مانع الجمع فاستثناء عين كل من الجزئين يستلزم نقيض الآخر لامتناع
الجمع بين الجزئين واما استثناء نقيض احد الجزئين لا يستلزم عين الآخر ولا نقيضه لجواز ارتفاع الجزئين

والمنفصل

والمنفصل الذي هو مانع الخلو فاستثناء نقيض كل من الجزئين يستلزم عين الآخر لامتناع الخلو
عنهما واستثناء عين احد الجزئين لا يستلزم عين الآخر ولا نقيضه لجواز الجمع بين الجزئين واما
منفصل حقيقي فاستثناء كل من الجزئين يستلزم نقيض الآخر وبالعكس لامتناع الجمع بين الجزئين و
امتناع الخلو عنهما ايضا والاخيران اي يفيدان الظن وتفاصيل هذه الاشياء مذكورة في غير
هذا الفن يعني ان الاستقراء والتمثيل يفيدان الظن اما الاستقراء فلانه تصفح جزئيات كلي
واحد ليثبت حكمها في ذلك الكلي فلا يلزم من احصاء الجزئيات وثبوت الحكم في كل منها ثبوته
نوع من القياس الاقتراني الشرطي المسمى بالمقسم والا فهو ناقص بهذا المعنى بالاطلاق
الاسم ولا يفيد الا الظن مثال الاستقراء التام هو ان العدد اما زوج او فرد وكل زوج
يعده الواحد وكل فرد ايضا يعده الواحد فالعدد يعده الواحد وهو اليقيني ومثال
الاستقراء الناقص هو ان كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الناس والسباع
والبهائم كذلك فالحكم بان كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ غير قطعي اذ يحتمل ان يكون في ال
حيوان الذي لم يستقرأ بخلاف ذلك كالتمساح فانه يحرك فكه الاعلى عند المضغ واما التمثيل
فهو الحاق جزئي بجزئي آخر في حكم وذلك الجزئي الآخر لمعنى جامع بينهما تسميه الفقهاء قياسا
والمشترك بينهما جامعا والجزئي الاول اصلا والثاني فرعا وهو لا يفيد الا الظن اذ يحتمل ان لا يكون
الجامع علة او يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا فلا يكون علة الحكم حيث
كان عادة هذا القسم الى القياس اعني الاستدلال بالكلي على جزئياته ويكون ذكر الصورة لكون
الحكم ثابتا فيها لغوا لا تأثير له اصلا واما تفاصيل هذه الطرق واستقصاء البحث فيها مذكورة
في غير هذا الفن اعني المنطق فلا وجه لايراد ما هو زائد على ما ذكرناها ههنا والتعقل والتجرد متلازمان
لاستلزام الاول منهما الثاني [illegible] يعرض الوضع للمجرد والاقتران مما لا ينبغي
ولاستلزام التجرد صحة المعقولية المستلزمة لامكان المصاحبة يعني ان كل عاقل مجرد وكل مجرد
عاقل والتعقل عبارة عن ادراك شيء لا يتوقف العوارض الخارجية التي هي بسبب المادة في الوجود
الخارجي من الكم والكيف والاين والوضع الى غير ذلك والتجرد عبارة عن كون الشيء بحيث لا يكون
مادة ولا محتاجا الى المادة مقارنة للصورة والاعراض اما ان كل عاقل مجرد فلان التعقل انما يكون
بارتسام صورة المعقول في العاقل وكل ما هو محل الصورة المعقولة فهو مجرد لانه لو كان ماديا
لكان منقسما ويلزم منه انقسام الحال فيه لان الصورة المعقولة لو كانت في العاقل [illegible]

فان قلت ان الوصف الجامع علة مطلقا من غير ان تكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع [illegible] الاصل [illegible] منه

حيث ذاته لا من حيث تعرض لطبيعة اخرى بها فانت ان المحل يستلزم انقسام الحال اذا كان حلوله
من حيث ذاته لا من حيث تعرض لطبيعة اخرى فالصورة المعقولة على ذلك التقدير تكون منقسمة
فانقسامها اما الى اجزاء متشابهة في الحد وح يلزم ان تكون الصورة المعقولة التي فرضناها
مجردة عن اللواحق المادية من المقدار والوضع قد عرض لها الوضع والمقدار واما الى اجزاء
مخالفة فيلزم تركب الصورة المعقولة من اجزاء غير متناهية بالفعل لان المحل لكونه ماديا يقبل القسمة
الى غير النهاية فالحال ايضا تقبلها الى غير النهاية والفرض ان الاجزاء ليست لها لحد فلا بد ان
تكون حاصلة بالفعل في المركب وتركب شيء من اجزاء غير متناهية مح والاعتراض عليه تعلم
مما ذكر في مبحث تجرد النفس واما ان كل مجرد عاقل فلان كل مجرد يصح ان يكون معقولا لانه لا يكون
بريئا عن الشوائب المادية وكل ما هو كذلك فيمكن ان يعقل ان تكون معقولا لانه لا يحتاج الى
عمل يعمل به حتى يصير معقولا فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقل وكل ما يصح ان يكون معقولا
يصح ان يكون معقولا مع غيره لان كل ما يصح ان يعقل فيعقل يمتنع ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود
والوحدة وما يجري مجراهما من الامور العامة المعقولة والحكم بشيء على شيء يقتضي تصورهما معا
فاذن كل ما يصح ان يعقل يصح ان يعقل مع غيره وكل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون
مقارنا للمعقول الآخر وكل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره من المعقولات يصح ان يكون عاقلا اذا كان
مجردا قائما بذاته اما الصغرى فظ واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره فاذا وجد
في الخارج يصح مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة المطلقة لم تتوقف على المقارنة في العقل لان
صحة المقارنة المطلقة هي مستعد للمقارنة المطلقة ومستعد للمقارنة المطلقة التي هي اعم من
المقارنة التي في العقل متقدمة على المقارنة المطلقة المتقدمة على المقارنة في العقل والمتقدم على المتقدم
على الشيء متقدم على ذلك الشيء فصحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل فلا يتوقف
عليها والا يلزم الدور فاذن صحة المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة في العقل فاذا وجد في
الخارج مجردا قائما بذاته يكون صحة مقارنته المطلقة التي لا يتوقف على المقارنة في العقل بان يحصل
فيه المعقول حصول الحال في المحل وذلك لانه اذا كان قائما بذاته امتنع ان يكون مقارنته للغير
بكونه حالا فيه او حلولهما في ثالث والمقارنة المطلقة منحصرة في هذه الثلثة فاذا امتنع اثنان منها
تعين ان يكون الصحة بالنسبة الى الثالث وهي صحة مقارنته للمعقول مقارنة المحل للحال فثبت ان كل ما
يصح ان يعقل فاذا وجد في الخارج وكان مجردا قائما بذاته يصح ان يقارنه معقول اخر مقارنة الحال

مجلد دهلي

بمحله ولا نعني بالتعقل الا مقارنة المعقول للموجود المجرد القائم بذاته مقارنة الحال للمحل وكل مجرد
يصح ان يكون عاقلا لغيره وكل ما يصح ان يكون عاقلا لغيره يصح ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله
لذلك الغير يستلزم امكان تعقل انه يعقل ذلك الغير وصحة الملزوم يستلزم صحة اللازم فصحة تعقله الغير
يستلزم صحة امكان تعقل انه يعقل ذلك الغير وصحة الامكان تستدعي الامكان فيمكن ان يعقل
انه يعقل ذلك الغير وتعقل انه يعقل ذلك الغير يستلزم تعقل ذاته لان تعقل القضية يستلزم
تعقل المحكوم عليه فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته دائما
لان تعقله لذاته انما يحصل لنفسه [illegible] ونفسه دائما حاصل له لا تغيب عنه اصلا فيكون التعقل دائما
حاصلا فثبت ان كل مجرد عاقل فقوله او لاستلزام التجرد صحة المعقولية اشارة الى ان كل مجرد يصح
ان يكون معقولا وقوله المستلزم لامكان المصاحبة اشارة الى ان كل ما يصح ان يكون معقولا
يصح ان يقارن معقولا آخر وباقي المقدمات محذوفة واعترض عليه بوجوه احدها انه لم لا يجوز ان
يكون خصوصية ذات المجرد مانعة عن تعقله كما صرحوا بان كنه ذاته تعالى يمتنع ان يكون معقولا لغيره
فجاز ايضا ان يكون بعض المجردات بحيث يمتنع معقوليته مطلقا وثانيها ان تقدم المقارنة المطلقة
على المقارنة الخاصة انما يتم اذا كان المقارنة المطلقة ذاتية لها وهو مم وثالثها انه لم لا يجوز ان يمتنع
لذات المجرد المقارنة المطلقة في ضمن هذا الخاص فقط اعني المقارنة في العقل لا لان صحة المقارنة
المطلقة موقوفة على هذه المقارنة الخاصة بل لان ذات المجرد بحيث لا يقبل الا هذه المقارنة الخاصة
اعني المقارنة العقلية وايضا ما ذكر في امتناع توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية
جار بعينه على امتناع تعيين صحة المقارنة المطلقة بالنسبة الى القسم الثالث فيلزم احد الامرين
اما فساد هذا الدليل او بطلان هذه المقدمة فان قيل توقف صحة مطلق المقارنة على هذه
المقارنة الخاصة لا لذاتها بل لعارض وهو كون احد المتقارنين موجودا قائما بذاته فلا يتحد جهة
التوقف فلا دور واجيب بان توقف صحة مطلق المقارنة على المقارنة في العقل ايضا ليس
لذاتها بل لعارض وهو ان المحل واحد المتقارنين موجودة بتبعيته قائم بغيره فلا يتحد جهة التوقف
فلا دور ورابعها انه يجوز ان يكون من خاصية بعض المجردات ان يعقل المعقولات ويمتنع عليه
ان يعقل ذاته تعقلها والقياس على النفس علي تجرده الا انه من نفسه لا يفيد حكما كليا يقينيا وخامسها
القدرة وتفارق الطبيعة والمزاج لمقارنة الشعور والمغايرة في التاثير اي من الصفات
النفسانية القدرة وهي امر يؤثر على وفق الارادة والمؤثر اما ان يكون مصدرا للفعل واحد

او بحصول مثاله والثاني باطل لاستلزامه اجتماع المثلين فتعين ان يكون تعقله دائما بحصول نفسه

اولا فعال كثيرة وعلى التقديرين اما بالقصد والشعور او لا بالقصد والشعور الاول وهو ان
يكون مصدرا لفعل واحد بالقصد والشعور هو النفس الفلكية والثاني وهو ان يكون مصدرا
لفعل واحد بدون القصد والشعور هو الطبيعة والثالث وهو ان يكون مصدر الافعال كثيرة بالقصد
والشعور هو القوة الحيوانية والرابع وهو ان يكون مصدرا لافعال كثيرة لا بالقصد والشعور هو
القوة النباتية فالقدرة تفارق الطبيعة بالشعور لان تاثير القدرة بالشعور وتاثير الطبيعة بلا شعور
واعتبر بعضهم في القدرة مكان القصد والشعور اختلاف الآثار فعنده القدرة قوة يمكن مبدءا
لافعال مختلفة فالقوة الحيوانية يكون قوة بالتفسيرين لمقارنتها القصد والاختلاف والطبيعة
لا يكون قدرة بشيء من التفسيرين لفقدها من الامرين والنفس الفلكية · قدرة بالتفسير الاول
دون الثاني والنباتية بالعكس فبين التفسيرين عموم من وجه فان قيل القدرة الحادثة غير مؤثرة
عند الشيخ الاشعري فلا يصدق عليها شيء من التفسيرين اجيب بان ليس المراد بالتاثير بالفعل بل
بالقوة بمعنى انها صفة شانها التاثير والايجاد وعلى ما صرح به الآمدي حيث قال القدرة صفة
وجودية من شانها تاتي الايجاد والاحداث بها على وجه يتصور ممن قام به الفعل بدلا عن الترك
والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم تؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى وبهذا
يندفع ما يقال لا بد من القول بكون فعل العبد بقدرته على ما هو مذهب المعتزلة او نفي قدرة العبد
اصلا على ما ذهب اليه الجهم مع الفرق الضروري بين حركتي الارتعاش والبطش وحركتي السقوط
والنزول وهو حاصل انا قاطعون بوجود صفة شانها الترجيح والتخصيص والتاثير لا امتناع
فيه ان لا يؤثر بالفعل لمانع والنزاع في انها هل تؤثر بالفعل ام ليس قدرة نقل والقدرة
تفارق المزاج بالمغايرة في التابع يعني ان اثر كل واحد منهما يغاير اثر الآخر فان المزاج لكونه
كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة يكون من جنس هذه الكيفيات الاربع
فيكون اثره من جنس اثر هذه الكيفيات واثر القدرة ليس من جنس هذه الكيفيات
الاربع فالقدرة تغاير المزاج وفيه نظر لان الشيء الواحد قد يكون له آثار متغايرة وقد
قوله وتفارق الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في التابع لف ونشر مرتب
وصحة للفعل يعني ان القدرة تقتضي صحة الفعل بالنسبة الى الفاعل لان القادر هو الذي
يصح منه الفعل والترك وانما قيدنا بقولنا بالنسبة الى الفاعل لان الفعل في نفسه ممكن صحيح
ولم يحط القدرة ممكنا صحيحا والا لزم انقلاب بل انما جعلته ممكنا صحيحا بالنسبة الى الفاعل

وتعلقها

وتعلقها بالطرفين اختلفوا في ان القدرة هل هي متعلقة بالطرفين على السواء ام لا فذهبت
المعتزلة الى انها متعلقة بالطرفين على السواء واختاره المصنف لان القادر هو الذي يصح منه
الفعل والترك فيتساوى نسبته اليهما وذهب الاشاعرة الى انها متعلقة بالطرف الواحد لان
القدرة عندهم مع الفعل لا قبله كما سياتي فلا يتعلق بالضدين والا لزم اجتماعهما لوجوب
مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما وقال الامام الرازي القدرة تطلق على القوة التي
هي مبدأ الافعال المختلفة بحيث متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم
اليها ارادة الضد الآخر حصل ذلك الآخر ولا شك ان نسبة هذه القوة الى الضدين على السواء
وتطلق ايضا ٧ والا اجتمعا في الوجود بل هي بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى المقدور
الآخر سواء كانا متضادين او غير متضادين وذلك لاختلاف الشرائط المعتبرة في وجود
المقدورات المختلفة فان مخصوص كل مقدور له شرط مخصوص به يتعين وجوده من القدرة
المشتركة الا يرى ان القصد المتعلق بها شرط لوجوده دون غيره ولعل الشيخ الاشعري اراد
بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير فلذلك حكم بانها لا تتعلق بالضدين ولعل المعتزلة
ارادوا بالقدرة القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة فلذلك قالوا بتعلقها بالضدين
واعترض عليه صاحب المواقف بان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ الاشعري فكيف يصح
ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير ويتقدم الفعل لتكليف الكافر
وللتنافي ولزوم اهمال التكاليف لولاه اختلفوا في ان القدرة هل هي مع الفعل او قبله فذهب
المعتزلة الى الثاني والاشاعرة الى الاول واختار المصنف مذهب المعتزلة واحتج عليه بثلثة
وجوه الاول انه لو لم يكن قبل الفعل لما كان الكافر مكلفا بالايمان حال الكفر والثاني باطل
بالاجماع فالمقدم مثله بيان الملازمة انه لا يكون الايمان حال الكفر مقدورا للكافر وتكليف
غير المقدور غير واقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والثاني ان القدرة لو كانت
مع الفعل لتنافيا لان القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها لانه لا يحتاج الا في اخراج الفعل من العدم
الى الوجود وكونها مع الفعل يلزمه الاستغناء عنها لانه حال وجود الفعل صار الفعل موجودا
فلا حاجة اليها لان يخرجه من العدم الى الوجود وتنافي الملزومات لازم لتنافي بين اللوازم
فالقدرة لا تكون مع الفعل والثالث انه لو لم تكن القدرة قبل الفعل بل مقارنة له لزم خلوه
عنه لزم احد الامرين اما قدم العالم او حدوث قدرة الله تعالى ضرورة عدم انفكاك احدهما

٧ على القوة المستجمعة لشرائط
التاثير بوقتها ولا شك انها
لا يتعلق بالضدين ح

عن الآخر واتفقا بالتقسيم بطلا واجيب عن الاول بان تكليف الكافر محال بايقاع الايمان في ثاني
الحال فان قيل ان استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة فيه على الايمان وان تبدل بالايمان فان
امكن تكليفا به فيه كان تكليفا بتحصيل الحاصل فيشاني التكليف والقدرة التي هي شرطه
اجيب بان التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور ولا يلزم منه ان يكون المكلف به مقدورا في زمان
وجوده واما كون القدرة مجامعة للتكليف فلا على ان التكليف بتحصيل الحاصل انما يستحيل اذا
كان بتحصيل آخر لا بذلك التحصيل وقد جاز ان يستمر التكليف حال القدرة فان قيل يتشنع المعتزلة
على الاشاعرة بلزوم عدم العصيان اذ لا تكليف قبل الفعل لعدم القدرة فلا عصيان ومع
الفعل لا عصيان ايضا لانهم لا يسلمون عدم التكليف قبل القدرة او ان عدم العصيان لازم
اما قبل الفعل فلعدم القدرة واما حال الفعل فللامتثال وعن الثاني بان الفعل حال وجوده
محتاج الى القدرة وما يتوهم من انه يلزم احداث الحادث وايجاد الموجود فجوابه ان اللازم
احداث الحادث باحداث آخر وايجاد الموجود بايجاد آخر كما ذكرنا وعن الثالث بان كلامنا في
قدرة العبد ولم يدع ان القدرة على الاطلاق مقارنة للفعل ليرد علينا حدوث قدرته او قدمها
او قدم العالم بل قدرة الله تعالى قديمة ولها تعلقات حادثة مقارنة للافعال الصادرة عنه وايضا
الاشاعرة على ان القدرة مع الفعل لا قبله بوجهين احدهما انه عرض والعرض لا يبقى زمانين
فلو كانت قبل الفعل لانعدمت عند الفعل فيلزم وجود المقدور بدون القدرة والمعلول بدون
العلة وهو ممتنع واجيب عنه اما اولا فبالنقض بقدرته تعالى وما يقال من ان العرض لا يطلق
على صفاته تعالى وان صفاته ليست مغايرة لذاته فهو لا يجدي نفعا لان الكلام في المعاني لا في
اطلاق الالفاظ واما ثانيا فبالحل وهو انا لا نم ان العرض لا يبقى زمانين ولو سلم فلم لا يجوز وجود
المعلول بدون ان يكون العلة اصلا واللازم هو وجوده بدون مقارنة العلة بل مع سبقها
ويكفي له ذلك اذ لم يتخلل بينهما زمان ممتد ولو سلم فيجوز ان تنعدم القدرة ويحدث مثلها
فيكون لها بقاء بتجدد الامثال على ما هو رأي الاكثر في حال الفعل ورد هذا الاخير بان وجود المقدور
مع المثل القدرة الزائلة فيصدق المقدور او الحاصلة وهو المطلوب لا يخفى ان هذا الدليل من الاشاعرة
الزامي والا فهم لا يقولون بتاثير القدرة الحادثة الثاني لو كانت القدرة قبل الفعل
لكان الفعل قبل وقوعه ممكنا لكنه ممتنع لانه يلزم من فرض وقوعه اجتماع النقيضين وهو ان
يكون الفعل موجودا معدوما معا لان الفعل قبل وقوعه معدوم قطعا وايضا ان لا يكون محالة

التي فرضناها سابقة على الفعل سابقة عليه بل مقارنة له واجيب اولا بالنقض بالقدرة القديمة
فان قيل لا يلزم من وجود القدرة القديمة قبل الفعل وجود تعلقها قبله فالقدرة القديمة
تعلقها مع الفعل ومقدورية الفعل انما يثبت في زمان تعلق القدرة به قلنا فليجز مثل يجب ٥
ذلك في القدرة الحادثة وهو ان يكون نفسها موجودة قبل الفعل وتعلقها مقارنا للفعل وثانيا
بالحل وهو ان يكون معنى قولك حصول الفعل قبل وقوعه ممكن انه قد يراد به معنيان احدهما ان حصول
الفعل في زمان قبل زمان وقوع الفعل مشروطا بشرط كونه قبل وقوعه وهذا الثاني ان حصول الفعل ممكن
في زمان قبل زمان الفعل لكن هو غير مشروط بشرط كونه قبل وقوعه وكم اشتباه من سوء المقال
لكن لا يلزم فيه المقدورية وامكان حصول الفعل من القادر لان الوقت اللازم من وجود الفعل
في ذلك الزمان وحده حتى يلزم اشتباه بل يمتنع فرض كونه في ذلك الزمان قبل الفعل مقارنا لعدمه
فيكون في المجموع محالا لا دون الفعل وحده بل هو ممكن في ذاته قطعا فلا يتصف الا بالامتناع الذاتي
بل بالامتناع الغيري وذلك لا ينافي تعلق القدرة به والمعنى الثاني هو المراد فانه يمكن ان يزول في
ذلك الزمان وصف كونه قبل زمان وقوع الفعل ويحصل بدله وصف كونه زمان وقوع الفعل فلا
يلزم اجتماع النقيضين وهذا كما يقال القاعد يمكن بشرط قيامه ما دام كونه قاعدا وقد قد اعتاد
ليس يمكن في زمان قيامه اذ يمكن ان يحصل القيام بدل العقود ولا يجوز وقوع المقدور مع
تعدد القادر بان لا يجوز ان يقع مقدور واحد بالشخص فيما بين كل واحد منهما مستقل بالقادرية
والدليل عليه ما مر في امتناع اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص والخارج
بينهما اذا كانت كل واحدة من القدرتين مؤثرة واما من جوز ان القدرة قد تكون كاسبة نع ٥
لا مؤثرة فقد جوز اجتماع قدرتين مؤثرة وكاسبة على مقدور واحد فيقع بهما معا كما في
افعال العباد الاختيارية ولم يجوز اجتماع مؤثرين لما ذكرنا ولا كاسبتين لان الكسب هو
ان يخلق الله فعلا متعلقا بالقدرة الحادثة وانها لا تتعلق بفعل فارغ عن محلها فلا يقدر زيد
على فعل عمرو ولا يتصور اثنان هما محل لفعل واحد بل يكون كل واحد من الاثنين محلا لفعل
مغاير ولو بالشخص لفعل الآخر فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل واحد شخصي وانما قال
ولا يجوز وقوع المقدور ولم يقل ولا يجوز المقدور لما اشتهر عندهم من انه يجوز ان يكون المعلول الواحد
شخصي علتان مستقلتان لكن اذا وقع المعلول باحدهما امتنع ان يقع بالاخرى فلا يمكن وقوع المقدور
الواحد الشخصي الآخر قادر واحد وانما قلنا لما اشتهر عندهم لما عرفنا من المنع على المقدمة الثانية

الكافر فصا

اذا وقع باحدهما امتنع ان يقع بالآخر وقد مر تقريره في مباحث ان المعلول ينعدم بانعدام علته ولا
استبعاد في تماثلهما اي تماثل افراد القدرة وذهب طائفة الى ان افراد القدرة يستبعد
هل تكون متماثلة لانه يمتنع ان يجتمع قدرتان لقادر واحد على مقدور واحد بعينه بامرين دليل امتناع
وقوع عليه بين مستقلين واذا ثبت هذا الامتناع امتنع ان تكون قدرة الشخص على مقدور مماثلة
لقدرته على مقدور آخر والا لكان كل واحد من القدرتين المتماثلتين قدرة على كل واحد من ذينك
المقدورين فيلزم اجتماع المقدور مع تعدد القدرة عليه من شخص واحد ورد المصنف هذا المذهب
وقال ولا استبعاد في تماثل القدرتين لان حال القدرتين كحال القادرين يجوز تعلق القدرتين
بمقدور واحد شخصي دون ان يجوز وقوعه بهما على قياس ما عرفته في القادرين لا تعلق اذ جاز تعلق
قدرتين متماثلتين من قادرين بمقدور واحد فاذا جاز وقوع ذلك المقدور باحدى
القدرتين في هذا الزمان مثلا جاز وقوعه بالاخرى لان حكم الامثال متحد فيلزم جواز
وقوعه بهما في زمان واحد وقد حكم بامتناعه لانا نقول اذا جاز وقوعه باحديهما وحدها في
زمان جاز وقوعه بالاخرى وحدها بدلا عن الاولى بان لا يقع بالاولى ويقع بالثانية بدلا عن
الاولى فاما وقوعه بالاحد ومعه بالاولى او بالثانية فاذا وقع باحديهما امتنع ان يقع بالاخرى
وتقابل العجز تقابل العدم والملكة اختلفوا في ان العجز عرض مضاد للقدرة ام هو عدم القدرة
عما من شانه ان يكون قادرا فذهب الاشاعرة وجمهور المعتزلة الى الاول وذهب ابو هاشم
من المعتزلة الى الثاني واختاره المصنف فلهم في اثبات كونه عرضا الفرق بين الزمن
والممنوع من الفعل فان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين كونه زمنا وبين كونه ممنوعا عن الفعل
وما هي الا ان في الزمن صفة وجودية هي العجز وليس هذا الوصف في الممنوع ولابي هاشم
ان يجعلها عائدة الى عدم القدرة في الزمن ووجودها في الممنوع فان الممنوع انما يتاتى
منه الفعل على تقدير ارتفاع المانع والزمن ليس كذلك فانكم بان احدهما قادر دون الآخر
لكم علمنا ان الممنوع يتاتى منه الفعل وهو كامل في ذاته وصفاته وانما التعذر امر خارج
بخلاف الزمن فانه تعذر من صفته الى صفة قال المصنف في نقد المحصل ان القدرة ان فسرت
بسلامة الاعضاء فالعجز عبارة عن آفة تعرض للاعضاء وتكون القدرة عدمية لان السلامة
عدم الآفة وان فسرت القدرة بهيئة تعرض عند سلامة الاعضاء وتسمى بالتمكن او بما هو علة
له وجعل العجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت القدرة وجودية والعجز عدميا وان اريد بالعجز

ما يوجب

ما يوجب علم ليس كذلك وبيانه به حركة الا انه ليس عن حركة الاختيار فالعجز وجودي ولعل الاشاعرة
ذهبوا الى هذا المعنى فحكموا بكونه وجوديا وتضاد الخلق القدرة لتضاد احكامهما اي لتضاد
احكام القدرة والخلق فان القدرة صالحة لان يقع بها الضدان اي الخلق لا يكون صالحا لان
يقع به الضدان بل يكون صالحا لاحدهما فقط اذ الخلق ملكة للنفس يصدر بها عنها فعل بلا روية
وفكر وتضاد الاحكام يقتضي تضاد ذويها والخلق ايضا بعضا وانما تتضاد احكامهما فان الفعل
قد يكون خلقيا بخلاف الخلق واعلم ان ما ذكره انما يفيد مغايرة الخلق للقدرة والفعل ولا يفيد
تضادهما وذلك لان كون الشي صالحا لان يقع به الضدان وكونه غير صالح لذلك صفتان متقابلتان
لا تصدقان على ذات واحدة من جهة واحدة فيجب ان تتغاير القدرة والخلق ايجابا واعتبارا
اعتبارا واما التضاد بينهما وامتناع اجتماعهما في محل واحد فلا كيف ولا اجتماعهما في محل واحد
بالقياس الى فعل واحد وما تقدم من ان تخلف المقتضي المتنافيين [illegible]
اللازمين يستلزم امتناع اجتماع ذينك الملزومين في الوجود من اللذين لا يتصادقان وذلك
معنى التضاد وجوابه ان تنافي اللازمين بحيث لا يتصادقان يستلزم تغاير الملزومين لا امتناع اجتماعهما
في واحد ولا صدق احدهما على الآخر والمقتضي لامتناع الاجتماع هو تنافي اللوازم في الاجتماع
ومنها اللذة والالم اي ومن الكيفيات النفسانية اللذة والالم والظاهر ان تصورهما بديهي كسائر
الوجدانيات وقد يقصد الى تعريفهما تنبيها فقال اللذة ادراك الملائم
من حيث هو ملائم والالم ادراك المنافي من حيث هو مناف والملائم هو كمال الشي الخاص به
كالكيفية بالحلاوة والدسومة للذائقة واستماع النغمات الطيبة للسامعة والرفعة و
النفث للغضبية وادراك حقائق الاشياء [illegible] للقوة العقلية وقولنا
من حيث هو ملائم لان الشي قد يلائم من وجه دون وجه كالدواء الكريه اذا علم ان فيه
نجاة من العطب والهلاك فانه ملائم من حيث اشتماله على النجاة وغير ملائم بل مناف من حيث
اشتماله على طعم كريه [illegible] فادراكه من حيث انه ملائم يكون لذة دون ادراكه من حيث
انه مناف وبهذا ايضا ظهر فائدة قيد الحيثية في تعريف الالم وههنا ذكر ما يظهر ان كلا من اللذة و
الالم ادراك مخصوص من حيث اضيف الى مدرك مخصوص هو الملائم في اللذة والمنافي في الالم
وان هذا المعنى [illegible] نوعان من الادراك تخصصا بالاضافة ثم المعتبر هو الملائمة
والمنافرة بالقياس الى المدرك لا في نفس الامر لانه قد يعتقد الملائمة في شي فيلتذ به

وان امكن ان يكون له وقد يعقبه النافرة في شيء ويتالم به وان امكن ان يكون فرحا له والى هذا المعنى
اشار بقوله ويختلف بالقياس اي يختلف اللذة والالم بالقياس الى المدرك لان امرا بعينه
يلتذ به احد ويتالم به آخر وذكر الامام الرازي بعد الاعتراف بانهما حقيقتان غنيتان عن
التعريف انا نجد حالة من انفسنا نسميها باللذة ونعرف ان هناك ادراكا ملائما لكن لم يثبت
ان اللذة نفس ادراك الملائم ام غيره وبتقدير المغايرة هل هي معلولة له اولا وبتقدير
العلية هل يمكن حصولها بطريق آخر ام لا ثم قال والاقرب ان الالم ليس هو نفس ادراك
المنافي ولا هو كاف في حصوله لان التجارب الطبية قد شهدت بان سوء المزاج المتفق غير
مولم مع ان هناك ادراكا غير طبيعي فان قيل كيف يتاتى له هذا والشارح قد ادرك امر
تقريرها ومن تقرير الكلام والشارح اجاب بانه لعله اورده على تقدير انهما
الى التعريف دون ... انهما غنيان والبعض تقريرا لكنه لم يخل عن الالتباس وبواسطة تصورها
على وجه اتم ... ذكر الشيخ محمد بن زكريا الطبيب الذي
ان اللذة ليست الا العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها وهو معنى الخلاص عن الالم
كالاكل للجوع والجماع لدغدغة المني وغيره ولكن لا نسلم جواز ان يكون ذلك احد اسباب
اللذة اذ بالعود الى الحالة الملائمة يحصل ادراكها فان الامور المستمرة لا يشعر بها فاذا زالت
الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت بزوال ما ليست طبيعية حصل الادراك الذي هو اللذة انما
في مقابلين احدهما ان اللذة دفع الالم وثانيهما انه لا يمكن ان يحصل بطريق آخر سوى دفع الالم
فانه قد يحصل اللذة من غير سابقة الم او حالة غير طبيعية كما في مصادفة مال ومطالعة جمال من غير
طلب وشوق لا على التفصيل ولا على الاجمال بان لم يخطر ذلك بالبال قط لا جزئيا ولا كليا وكذا
ادراك الذائقة الحلاوة اول مرة وقد يحصل الخلاص عن الالم من غير لذة كما في حصول الصحة
على التدريج وفي ورود المستلذات من المطعم والروائح والاصوات وغيرها على من له غاية
الشوق الى ذلك وقد عرض له شاغل عن الشعور والادراك والمصنف اشار الى المنع الاول بقوله
وليست اللذة خروجا عن الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية والى المنع الثاني بقوله لا غير يعني
ولو سلم ان الخلاص عن الالم لذة فلا نسلم انها منحصرة فيه حتى يصح قوله انما الخلاص عن الالم لا غير
والموجود في نسخ الكتاب بهذه العبارة وليست اللذة خروجا عن الحالة الطبيعية والملائم قبيل
... القوم ثم قال الشيخ الحكماء الالم الحسي سببه الذاتي تفرق الاتصال بشهادة التجربة

فالكي

فالكي انما يولم لانه يفرق اتصال العضو وكذا البارد يولم لانه يفرق الاتصال لانه لشدة
تكثيفه وجمعه يوجب انجذاب الاجزاء الى ما يكاثفه اليه ويلزم من ذلك تفرقها عما يجذب عنه
والاسود الحالك المظلم يولم لشدة جمعه والابيض اليقق لشدة تفريقه والمر والحامض من
المذوقات يولمان لفرط التفريق والعفص والقابض لفرط القبض المستتبع للتفريق و
كذا الحال في المشمومات فبعضها يفرق وبعضها يكثف والاصوات القوية تولم بالتفريق
التابع لعنف الحركة الهوائية عند ملاقاة الصماخ وذكر الامام الرازي متمسكا بوجوه منها
ان من عقر بدنه بسكين شديدة الحدة في الغاية لم يحس بالالم الا بعد زمان ولو كان تفرق
الاتصال سببا ذاتيا للالم لما تخلف الالم عنه بل تفرق الاتصال يهيئ العضو لسوء المزاج الذي
هو المولم وحصوله يستدعي زمانا وان كان قليلا فربما يحدث في العضو المقطوع الاستحالة الى مزاج
سيئ يحصل الالم الذي هو مسببه ومنها ان الغذاء انما يصير جزءا من المغتذي بالفعل بان
يفرق اتصال الاجزاء المغتذي ويتوسط بينها ويتشبه بها فيجب ان يولم المغتذي والثاني
باطل بشهادة الحس وكذا النمو انما يحصل بتفرق الاتصال مع انه غير مولم فان قيل الشيء الحاصل
من التغذي والنمو تفرق في اجزاء صغيرة جدا فلصغر هذا التفرق لم يحصل الالم اجيب بان كل
واحد من تلك التفرقات وان كان صغيرا جدا الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا الا ان هذه
الامور الموجبة للتفرق لا تختص بجزء من البدن دون جزء بل هي حاصلة في جميع الاجزاء واجيب
عنها بان المراد بالسبب الذاتي ما لا يحتاج الى سبب متوسط بينه وبين المسبب فجاز ان يكون
مشروطا بشرط فيتخلف عنه المسبب لفقدانه على ان التفرق الحاصل في الاجزاء بالنمو والاغتذاء
وان كان مستمرا لكنه متصل مستمر فلا يحس لصغره واستمراره ومنها ان تفرق الاتصال في الجراحة
العظيمة اكثر منه في لسعة العقرب فوجب ان يكون ايلام الجراحة اقوى من ايلام اللسعة وليس
الامر كذلك واجيب بانه انما يلزم لو كان الم لسعة العقرب انما هو بتفرق الاتصال وليس
كذلك بل هو انما يحصل بواسطة السمية من سوء مزاج مختلف اقوى تاثيرا من تفرق اتصال الجراحة العظيمة
ومنها ان التفرق يرادف الانفصال وهو عدمي فلا يصح علة للالم الوجودي واجيب بان
التفرق ليس عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن البعض فلا يكون عدميا اولا ولو سلم
فالعدمي يجوز ان يتصف به امر في الخارج ويكون ذلك الامر بسبب هذا الاتصاف موجبا لامر
وجودي فقال الشيخ ابو علي السبب الذاتي للالم امران احدهما تفرق الاتصال على ما مر وكان

[illegible]

المصنف اشار الى هذا المعنى بقوله وهذا يشبه الالم الى الشوق وانما يتعلق سوء المزاج المختلف فان سوء
المزاج قسمان متفق ومختلف فالمتفق مزاج غير طبيعي يرد على العضو ويزيل مزاجه الطبيعي ويتمكن
فيه بحيث يصير كانه المزاج الطبيعي والمختلف مزاج غير طبيعي يرد عليه ولا يبطل مزاجه الطبيعي
بل يخرجه عن الاعتدال والمعالجون من جهة سوء المزاج المختلف ولذلك يؤلم لسعة العقرب ما
لا يؤلم الابرة بل ليس لاحد جانبيه الى الاخر بخلاف سوء المزاج المتفق فانه لا يؤلم وعليه برهان
اني ولمي اما الاني فهو ان حرارة المدقوق اكثر من حرارة صاحب الغب ولهذا تذوب اعضاء المدقوق
مع ان حرارة الغب محسوسة دون حرارة الدق فان صاحب الغب يجد التهابا شديدا ويضطرب
اضطرابا دون المدقوق واما اللمي فهو ان الاحساس شرط في اللذة بان يكيفه الحاس وكيفية
المحسوس لا يدع الالتقاء بين كيفيتهما الا بحصول تاثير الحاس عن المحسوس فلا يكون هناك احساس بكونه
مستوليا باقيا ثم فاذا تمكن الكيفية المنافرة في العضو وزال كيفية العضو الاصلية كان سوء المزاج
المتفق فليس ثم كيفيتان متنافيتان فلم يكن فعل وانفعال فلا يحس بالكيفية المنافية فلا يكون المنافرة ٤
هناك الم وانما في سوء المزاج المختلف فالكيفية الاصلية باقية مع الكيفية الواردة فيتحقق المنافاة
والاحساس بالمنافي الذي هو الالم ولذلك كان المحسوسات اذا استمرت يضعف الشعور بها فتلتذ جدا
اذ يجب استمرارها يتقبل الالة من كيفية المحسوس ويبقى كيفية الحاس بها ويضعف التأثر والاحساس
حتى ربما لم يشعر بتلك المحسوسات لاستمرارها لحصول الموافقة بين كيفية الحاس والمحسوس ولذلك
كان الفافص في مكان لا يستحسن هواءه ولا حتى شم شيئا عنه ويتاذى به وذلك لان كيفية
بدنه كيفية هواء المكان حتى لو لبث فيه كان بساعة واثر فيه هواء المكان واستحق فصار كيفية
بدنه موافقة لكيفية هواءه فرح يراه لا يدرك نحوه هواء المكان وكل منهما اي من اللذة والالم
حسي وعقلي وهو اي العقلي اقوى لما كان كل من اللذة والالم ادراكا والادراك اما حسي
او عقلي كان كل من اللذة والالم ايضا قسمين اما حسية او عقلية والحسية اما ظاهرة تتعلق
بالحواس الظاهرة او باطنة تتعلق بالحواس الباطنة واللذة الحسية الباطنة اقوى من الظاهرة
لانها اثر عند العقلاء فان المتمكن من غلبة ما ولو في امر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض العقلاء ٥
له منكوح بهي ومطعوم شهي فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية ومرتبة اللذة العقلية
اقوى منهما جميعا فان اللذة تتفاوت بحسب تفاوت الادراك والمدرك والمدرك فان القوة
المدركة ما كانت في نفسها اشرف واقوى يكون لذتها اتم واقوى كما ان لذة العين الصحيحة

من جمال المحبوب اقوى من لذة العين المريضة وكذلك الادراك ما كان اقوى يكون اللذة اكثر كما ان
العاشق اذا راى معشوقه من قرب اقرب يكون لذته اكثر وكذلك المدرك ما كان اشرف كان
اللذة فيه اعظم فان المعشوق المنظور ما كان احسن يكون لذة رؤيته اكثر ولما كانت القوة
العقلية اشرف من القوة الحسية لانها مجردة وهي متنزهة عن الشوائب المادية فادراكها اقوى
لانها عاقلة بذاتها وادراك القوى الحسية بالالات ومدركات العقل اشرف لانها مجردات
مبرات عن الشوائب المادية ومدركات القوى ماديات متغيرة بالشوائب لا جرم يكون اللذة
العقلية اقوى من سائر اللذات وعلى هذا القياس حال الالام ومنها اي ومن الكيفيات النفسانية
الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم بالمعنى الاعم ذهب كثير من المعتزلة وتابعهم المصنف الى
ان الارادة هي اعتقاد النفع سواء كان يقينيا او ظنيا فانهم قالوا نسبة قدرة القادر الى طرفي المقدور
الفعل والترك بالسوية فاذا اعتقد نفعا في احد طرفيه يرجح ذلك الطرف عنده وصار مؤثرا
مع القدرة مخصصا لوقوعه منه وذهب جماعة منهم الى ان هذا الاعتقاد هو المسمى بالداعي
الى الفعل او الترك واما الارادة فهي ميل يعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة انقباض يعقب
اعتقاد الضرر وذلك لانا كثيرا ما نعتقد نفعا في شيء ولا نريده الا اذا احدث فينا ميل بعد هذا
الاعتقاد ورد بانا لا نجد بعد مجرد اعتقاد النفع او ظنه بل نفع له او لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن
وصول ذلك النفع اليه او الى غيره اذا لم يكن هناك مانع من تعب او معارضة وما ذكر من
الميل انما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة كالشوق الى المحبوب لمن لا يصل اليه
اما في القادر التام القدرة فيكفي الاعتقاد المذكور فذهب الاشعرية الى ان الارادة قد توجد
بدون اعتقاد النفع او ميل يتبعه فلا يكون شيء منهما لازما فضلا عن ان يكون نفسها فان الهارب
من السبع اذا عن له طريقان متساويان في الافضاء الى النجاة منه يختار احدهما بارادته ولا
يتوقف في ذلك على ترجح احدهما بنفع يعتقده فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح احدهما على الاخر
بمجرد الارادة فانه بالقدرة ان من دهشته لا يخطر بباله طلب مرجح يختار بسببه احدهما بل
لا يخطر بباله سوى النجاة وانه لو لم يجد المرجح وتوقف متفكرا فيه حتى فترسه السبع وكذلك العطشان
اذا كان عنده قدحان من الماء متساويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما بلا داع يرجحه في
اعتقاده على الآخر وكذا الجائع اذا كان عنده رغيفان متساويان من جميع الوجوه فانه يختار
احدهما من غير داع يدعوه اليه والمعتزلة اجابوا القدرة بان الهارب عنده الطرفان

الشعور الاتي وجعلنا بهذا المعنى ايضا لان ارادة الشي قد توجد ولا توجد كراهة الضد المشعور
به وذلك عند عدم الشعور بالضد لانا نقول الحق لا ندعي ان ارادة الشي مطلقا نفس كراهة الضد
المشعور به بل ندعي ان ارادة الشي الذي يكون ضده مشعورا به نفس كراهة ضده المشعور به لانا
نقول حقيقة الارادة لا تختلف بالشعور بضد المراد وعدم الشعور به وبذلك ظهر ان القائلين بالتغاير
بينهما اختلفوا في الاستلزام فذهب القاضي ابو بكر والغزالي الى ان ارادة الشي تستلزم كراهة ضده
المشعور به اذ لو لم تكن مكروها بل مرادا لزم ارادة الضدين وهي محال لان الارادتين المتعلقتين بالضدين
متضادتان واجيب بمنع المقدمتين لجواز ان لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة كثيرا من الامور
المشعور بها ولجواز ان تكون كل من الضدين مرادا من وجه على ما مر وردّ هذا الاخير بانه مبني على الارادة
على راي الشيخ ومتبعيه والى هذا المذهب اشار المصنف بقوله واقتضاؤها لازم التقابل بينهما لان
كلا من الارادة والكراهة لا ذاتي للآخر فتقابل المتعلقين اي ارادة احد المتقابلين لا تستلزم كراهة
المتقابل الآخر لا نفسهما وبالعكس اي كراهة احد المتقابلين لا تستلزم ارادة الآخر لا نفسهما ولكن
بشرط الشعور بالتقابل على ما مر ثم قال يعني المصنف حيث غير الضد الى التقابل اراد تصحيح
هذا المذهب اولا لانه لا يصح ان الارادة الايجابية بمعنى لا يستلزم كراهة تركه اذ لا اخطار الترك بالبال
وكذا ارادة الترك يستلزم كراهة الايجاب اذ اخطار الايجاب بالبال وبالعكس في كليهما وذلك دافع
عن النقض ويندفع عنه المنع الاول اعني قوله لجواز ان لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة فان هذا
في الضد جائز دون المتقابل تقابل السلب والايجاب واما المنع الثاني فقد مر جوابه وفيه كلام ايضا
يندفع ما ذكرناه ودون المصنف حيث فسر الارادة بالاعتقاد والنفع والكراهة باعتقاد الضرر على ما
اشرنا اليه آنفا ثم ان الحكماء واهل الملل اتفقوا على ان ارادة الله تعالى اذا تعلقت بفعل من
افعال نفسه اوجبت المراد اعني وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته واما اذا تعلقت
بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بان معنى الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود
المامور به كما في العصاة واما ارادته اعني اذا تعلقت بفعل غيره فانها لا توجب ذلك المراد
اتفاقا واما اذا تعلقت بفعل من افعال نفسه فانها لا توجب ذلك المراد وان كان مقارنة له
كانت مقارنة له وما اختلف في ذلك الجبائي وابنه وجماعة من متاخري المعتزلة وجوزوا النظام والعلاف
وجعفر بن حرب وطائفة من قدماء معتزلة البصرة ايجابها للمراد واذا كانت تلك الارادة قصدا
الى الشي وهو اعني القصد الى الفعل مما تجده من نفسنا حال الايجاد فالفعل لا عن اختيار لان الارادة
لا يرجح باختياره احدها على الاخر الا بمرجح يحصل بذلك الطرف فلو دار الاستواء لا يتصور ترجيح
اصلا وقال ان الاشاعرة ومن تبعهم في الامثلة المذكورة ممنوع ولا يلزم من فرض التساوي
وقوعه ولا بد في هذه الصورة المفروضة من مرجح يجب اعتقاده اذ لو لاه لم يختر منها واحدا
فانه يرد ليس غرضنا من الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور فلعل الامثلة المذكورة صارت سببا
لعدم استثبات الشعور في الحافظة ولاجل ذلك لا يعرف الهارب الآن انه كان له شعور بالمرجح في
تلك الحالة وايضا ان الاراد اذا فرض ان وراء الطريقين نجاة فان طبيعته تقتضي سلوك الطريق
على اليسار لان القوة في اليمين اكثر والقوي يدفع الضعيف كما هو الشان في تقدير مدوره على عقبه
واما في القدحين والرغيفين فيختار ما هو الاقرب الى اليمين وذكروا ان منع الضرورة والمعارضة
بالضرورة ثم الشيخ الاشعري واتباعه ذهبوا الى ان ارادة الشي نفس كراهة ضده اذ لو كانت
غيره لكانت اما متماثلة لها او متضادة او مخالفة والكل باطل اما الملازمة فلان الاضافة بينهما
كل متغايرين منحصرة في هذه الثلث اما بطلان اللازم فلانها لو كانا متضادين او مثلين لامتنع اجتماعهما
وهذا ظاهر لما عرفت ولو كانا متخالفين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر لان هذا شان المتخالفين
كالسواد المخالف للحلاوة ويجتمع مع ضده الذي هو الحموضة فيلزم جواز اجتماع ارادة الشي مع ارادة
ضده لان ضد كراهة الضد ارادة الضد لكن الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان وايضا
يلزم جواز اجتماع ارادة الشي مع كراهته لان ضد ارادة الشي ارادة ضده واجيب بان اللازم ان
اجتماع كل متخالفين مع ضد الآخر جاز اذ يجوز ان يكونا متلازمين وامتناع اجتماع الملزوم مع ضد
اللازم ظاهر او ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فلا يجتمع كل مع ضد الآخر لاستلزامه اجتماع الضدين
اولا ويمكن الجواب بانه يجوز ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه ارادة على السوية او مع
ترجيح احدهما كما في مسائل راجح وايضا يجوز ان يكون الشي مرادا من وجه ومكروها من وجه آخر
من وجه حيث يعتقد فيه مصلحة ويكره ايضا ان الارادة عند الشيخ ومن تابعه صفة مخصصة
المخصصة للعوارض في المقدور بالوقوع ولا شك انها بهذا التفسير لا يجوز تعلقها بالضدين ولا تجامعها
مع الكراهة من وجهين ثم لو فسرت باعتقاد النفع او ميل يتبعه لجاز فيهما كل من الامرين ويعترض
بان اشتراط ارادة الشي وكراهة الشعور به ضرورة وقد يراد الشي او يكره من غير شعور بضده فارادة
الشي لا يستلزم كراهة ضده فضلا ان يكون نفسها الا ان يقال المراد انها نفسها على تقدير الشعور
بالضد يعني انها نفس كراهة الضد المشعور به فلا معنى للاشتراط كون الشي نفس الشي بشرط او كون الشي

لعلمي الله

اذ الكاشف عنها على الفعل او ترجيح المراد فانه قد يتقدم العزم على الفعل فلا يتصور ايجابه اياه وقد يستدل
على ذلك بان العزم هو توطين النفس على احد الامرين بعد سابقة التردد فيهما والعزم الذي هو هذا
التوطين يقبل الشدة والضعف ويتقوى شيئا فشيئا حتى يبلغ الى درجة الجزم فيزول التردد
بالكلية ومع ذلك فقد لا يكون العزم الواصل الى مرتبة الجزم مقارنا للفعل ولا قصدا اليه بل
يكون جزما بان سيقصد الفعل فيكون متقدما على الفعل غير موجب له وربما يزول ذلك العزم والجزم
لزوال شرط من شرائطه او حدوث شيء من موانعه فلا يوجد الفعل بعده اصلا واذا لم يكن ذلك
التوطين البالغ حد الجزم موجبا للفعل فالذي هو احد طرفيه كان اولى بعدم الايجاب فالمعتزلة جعلوا
ارادة متقدمة على الفعل بازمنة متطاولة هي العزم ولم يجوزوا كونها موجبة وارادة مقارنة له هي
القصد وجوزوا ايجابها اياه واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل امرا مغايرا
لها وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل والى ما ذكرنا اشار بقوله وتتغاير بحسبها
بالنسبة الى الفاعل وغيره يعني ان الارادة والكراهة يتغايران باعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره
فان ارادة الفاعل موجبة للمراد اما اذا كانت الارادة قديمة فبالاتفاق واما اذا كانت حادثة
فبالخلاف والتقييد المذكورين وارادة غير الفاعل غير موجبة للمراد اما اذا كانت حادثة فبالاتفاق
واما اذا كانت قديمة فبالخلاف المذكور وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل
وقد تتعلقان بنفسيهما بخلاف الشهوة والنفرة يعني ان الارادة مغايرة للشهوة التي هي توقان
النفس الى الامور المستلذة لان الارادة قد تتعلق بنفسها دون الشهوة فانها لا تتعلق بنفسها
بل بالذات واذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازا عن الارادة كما قيل لمريض ما تشتهي
فقال اشتهي ان اشتهي اي اريد ان اشتهي وكذلك الكراهة مغايرة للنفرة لانها قد تتعلق بنفسها
دون النفرة وقال صاحب المواقف اذا فسرت الارادة باعتقاد النفع او الميل التابع له جاز
تعلقها بنفسها لجواز ان يعتقد الشخص ان في اعتقاده لمنفعة نفعا او في ميله اليه نفعا لم يبال الى
ذلك الاعتقاد وما يتبعه واما اذا فسرت بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يجوز
تعلقها بنفسها لان الارادة ليست مقدورة لنا والا احتاج حصولها الى ارادة اخرى وهكذا
الى ما لا يتناهى اللهم الا ان يقرر وانه الفرق على تقدير اقدامنا على الارادة فان العلماء
بناء على هذا التقدير اختلفوا في ان تلك الارادة المقدورة هل تكون بارادة للعبد بارادة اخرى
اولا ووجه الاشاعرة اذ لا يصدر الفعل عن قادر عالم به ذاكر له الا بارادة وقال الجبائية

لاحتاج حصولها الى

بشمول كون الفاعل للارادة مريدا لها بارادة اخرى لما عرفت من لزوم التسلسل واعترض عليه بان
كون الارادة صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع لا ينفي كونها مستلزمة مقدورة لنا لجواز ان
يكون صفة يتعلق بالمقدور وغيره من شانها الترجيح والتخصيص لاحد طرفي المقدور ولهذا اجاز
ارادة الحياة والموت وجه آخر هو ان الانسان قد يريد شرب دواء كريه فاية الكراهة
فيشربه ولا يشتهيه بل ينفر عنه وقد يشتهي الطعام اللذيذ ولا يريده اذا علم ان فيه هلاكه
فقد وجد كل واحد من الارادة والشهوة بدون الاخرى وقد يجتمعان في شيء واحد فيتصادقان
من جهة بحسب الوجود وكذلك الحال بين الكراهة والنفرة فان في الدواء المذكور وجدت النفرة
دون الكراهة المقابلة للارادة وفي اللذيذ المولم وجدت الكراهة دون النفرة وكلها نفرة طبيعية
وقد يجتمعان في شيء واحد منفور عنه فهذه الكيفيات النفسانية التي ذكرت تفتقر الى الحياة وهي
صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج عندنا اعتدالا نوعيا والقيد الاخير للتحقيق
على ما هو راي البعض لا للاحتراز وقيل هي مبدا القوة الحس والحركة وكان هو المراد
بالاول المعبر عنه بصفة الحس والحركة وقيل قوة تتبع الاعتدال النوعي ويفيض عنها سائر القوى
الحيوانية المدركة والمحركة ومعنى الاعتدال النوعي على ما قرروه ان لكل نوع من المركبات
العنصرية مزاجا خاصا هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه بحيث اذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن
ذلك النوع فاذا حصل المركب اعتدال يليق بنوع من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحياة
فانبعث منها بادنى استعمال القوى الحس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة لجلب المنافع ودفع
المضار ويكون الحياة مشروطة باعتدال المزاج ومبدا القوى الحس والحركة فيتوهم بالضرورة
لكنه لا نقول بالقوة الغاذية لوجودها في النبات بخلاف الحياة ولكن هذا انما تم لو ثبت ان الحياة مبدا
لقوة الحس والحركة لا نفسهما وان الغاذية في النبات والحيوان حقيقة واحدة ليلزم من مغايرة
تلك للحياة مغايرة هذه لها ما استدلوا على مغايرة الحياة لقوة الحس والحركة والقوة التغذية
الحيوانية بان الحياة موجودة في العضو المفلوج وفي العضو الذابل والاشارع اليهما التغير
كانه الميت من غير حس وحركة في المفلوج ومن غير اغتذاء في الذابل واعترض بان عدم الاحساس
والحركة وعدم الاغتذاء لا يدلان على عدم قوة الحس والحركة وعدم قوة التغذية لجواز ان تكون القوة
ولا يصدر عنها الاثر لمانع من جهة القابل بل الواجب ان ما يصدر عنه بالفعل الحس والحركة والتغذية
غير باق والباقي غير الزائل وذلك جاز ان يبقى قوة من غير آثار او بعض لخصوصية قوة

ضروري

ما يصدر عنه بالفعل آثار الحياة كحفظ العضو عن التعفن مثلا باق

الازم بالنسبة الى ذلك البعض علاوة من البُنية يعني لما كانت الحيوة عندنا مشروطة بمجرد المزاج
لزم اشتراطها بالبنية والمراد بالبنية البدن المؤلف من العناصر لان المزاج لا يتصور الا بتأليف
من العناصر على ما مر وتحقيقه ان الروح الحيواني جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة
الاخلاط وينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسرى الى البدن في عروق نابتة من القلب
يسمى بالشرايين فالحيوة عند الحكماء مشروطة باعتدال المزاج النوعي وبالبنية وبالروح الحيواني
الى هذا الاشتراط ذهبت الفلاسفة وكثير من المعتزلة بناء على ان الحيوة يزول بزوال الحيوة
بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء وبانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي وبعدم جريان الروح
النفسي لسدة او شدة ونحوها وذهب جمهور المتكلمين الى ان المعنى المسمى
بالحيوة ليس مشروطا بشيء مما ذكر للشيخ بالكلام ان يخلقها الله تعالى في الجزء الذي
لا يتجزى وحده على امتناع كون الحيوة مشروطة بالبنية بانها لو كانت مشروطة بها قائمة
بمجموع اجزاء البنية حيوة واحدة قيلزم قيام العرض الواحد باكثر من محل واحد وامّا قائمة
بكل جزء حيوة على حدة فيكون التئام يكون كل جزء مشروطا بالتئام الآخر فيلزم الدور او لا فيلزم
الترجيح بلا مرجح لتماثل الاجزاء وانتفاء الحكمة الواقعة لامتناع الا اجزاء ان يشترط البعض فقط لانه
مرجحة من الخارج لانا نقول يمكن ان يكون المحل هو ذلك البعض لا البنية المؤلفة واجيب بانها تقوم
بالمجموع الذي هو البنية المؤلفة وليس هذا من حلول قيام العرض باكثر من محل واحد او تقوم
بكل جزء حيوة ويكون اشتراط كل بالآخر بطريق المعية دون التقدم فلا يلزم الدور او يكون
قيامها ببعض الاجزاء مشروطا بقيام حيوة بالآخر من غير عكس وتماثل الاجزاء ممنوع والاجزاء
البنية هي الاخلاط العناصر المختلفة الحقائق لا يقال في كون الحيوة غير مشروطة بالبنية حيث
تحققت في الجزء الآخر من غير شرط لانا نقول عدم اشتراط قيام الحيوة به بقيام حيوة بالجزء الاول
لا يستلزم عدم اشتراطه بوجود الجزء الاول الذي به تحقق البنية وتقابل الموت تقابل
العدم والملكة لان الموت عدم الحيوة عما اتصف بها كالعمى الطاري بعد البصر لا كمطلق
العمى فلا يكون عدم الحيوة من الجنين موتا فعلى هذا يكون الموت عدميا متقابلا للحيوة تقابل العدم
والملكة وقيل كيفية وجودية تضاد الحيوة وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما ذكره المعتزلة من ان الموت
فعل من الله او من الملك يقتضي زوال الحيوة حيوة الجسم من غير جرح واحترز بالقيد الاخير
عن القتل وحمل النقل على الكيفية المضادة مبني على ان المراد به الاثر الصادر عن الفاعل

اذ المراد

اذ المراد به الاثر على ما هو الظاهر لكان ذلك تفسير الاماتة دون الموت وقد يستدل على كون
الموت وجوديا بقوله تعالى خلق الموت والحيوة فان العدم لا يوصف بكونه مخلوقا واجيب بان
المراد بالخلق في الآية التقدير وهو يتعلق بالوجودي والعدمي جميعا او الاحداث والمراد احداث
اسباب الموت وهذا المضاف اولى الامور العدمية قد تكون بجعل ان الكن معنى بعضه
اسبابه العائدة بما لا يتصف بها كالعمى فان احدا يجعل البصير اعمى بجعله كان البصير افلا يخير لم ارم
احداث نفس الموت ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض الصحة على ما ذكره الشيخ في الفصل
الاول من الفنون ملكة او حالة تصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة وليس كله
الملكة والحالة في التعريف للشبه على ان جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او غير
راسخة ولا ينحصر في الراسخة كما زعم البعض مع ما قاله في الشفاء انها ملكة في الجسم الحيواني تصدر عنه
لاجلها الافعال الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعي غير ماؤفة فلا وجه لها بالاتفاق وانما ذكر
الملكة من الحال في الذي يراعي انها مستفادة عنه في الوجود حيث يكمل الكيفية او لا حال لا يعبر ملكة الا ان
الملكة ايسر خبر في الحال وقال ابنا اغلب في الصحة وقال الامام الا انها لم يرح اضطراب
في كونها ملكة بخلاف الحال وهذا التوقيف مشتمل على صحة الانسان وغيرها من الحيوانات وما ذكره
الامام من انه مشتمل على صحة النبات ايضا وهو ما ذكر ان افعاله من الجذب والهضم والتغذية والتنمية
وغير ذلك سليمة ليس بصحيح لان الحال والملكة انما يكون من الكيفيات النفسانية اي المختصة
بذوات الانفس الحيوانية على ما صرح به وعلى هذا يكون في تعريف الشفاء تكرار القسم الاول براد
بالملكة والحال الراسخة وغير الراسخة من مطلق الكيفية واما ما ذكره في موضع آخر من القانون من ان
الصحة هيئة يكون بها بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث تصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة
فمبني على ان الصحة المبحوث عنها في الطب هي صحة بدن الانسان وانما جاز توقف صحة البدن بصحة
الافعال لان صحة الافعال محسوسة وصحة البدن ليست بمحسوسة وتوقيف غير المحسوس بالمحسوس ليس
توقيفا للشيء بنفسه واما المرض فقد عرفه الشيخ بانه هيئة مضادة للصحة اي ملكة او حالة تصدر
عنها الافعال من الموضوع لها غير سليمة وذكر انه موافق من الشفاء ان المرض من حيث هو مرض
بالحقيقة هو عدم وليست اقول من حيث هو مزاج او الم وهذا يشعر بان بينهما تقابل العدم والملكة
ووجه التوفيق بين كلاميه على ما اشار اليه الامام هو انه عند الصحة يحدث هيئة هي مبدأ سلامة
الافعال وعند المرض تزول تلك الهيئة ويحدث هيئة هي مبدأ الآفة في الافعال فان جعل المرض

عبارة عن عدم الهيئة الاولى وهو والعافية متقابلان تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس
الهيئة الثانية فتقابل التضاد وكلامه متردد في ابواب تعريفه والغرض الاول ان تبع الحقيقة ا
على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال والكيفية منها
داخل تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحال او الملكة اما سوء المزاج فلانه اذا حصل الكيفية المزاجية التي
بها يخرج المزاج عن الاعتدال على وجه يصح بحيث يختل الفعل جوهرا وكذا وكذا هي من الكيفيات
المحسوسة والالتصاق البدن بها وهي متعلقة ان يختل وكذا سوء التركيب فلانه عبارة عن
مقدار او عدد او وضع او شكل او انسداد او مجرى مخل بالافعال وليس شيء منها داخلا
تحت الحال والملكة وكذا الالتصاق البدني وذلك لان المقدار والعدد من الكميات والوضع
مقولة برأسها والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات والالتصاق من الاضافة ومن مقولة
الانفعال وكذا تفرق الاتصال لانه ينحل ويتفرق الاتصال علامة عدمي لا يدخل تحت
مقولة اصلا فدام يدخل المرض تحت الحال والملكة لانه يدخل العرض تحتها لكن نختار الجواب
بعد تسليم كون النقاد حقيقتها ان تعين المرض الى سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال
تسامح والمقصود انه كيفية نفسانية تحصل عند هذه الامور وتنقسم باعتبارها وهذا المثل من ذلك
انها متولدات اطلق عليها اسم الانواع وذلك كما يطلق الصحة على اعتدال المزاج او المزاج
المعتدل مع انه من المحسوسات والفرح والحزن والغضب والخوف والغم والخجل والحقد
قد تعرض للنفس كيفيات تابعة لما يرتسم فيها من تصور اللذة والضرر كالفرح وهو كيفية يتبعها حركة
الروح الى خارج البدن قليلا قليلا طلبا للوصول الى الملذة والحزن كيفية يتبعها حركة الروح
الى الداخل قليلا قليلا هربا من المؤذي والغضب وهو ما يتبعها حركة الروح الى الخارج دفعة طلبا
للانتقام والخوف وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل دفعة هربا من المؤذي والغم وهو ما يتبعها
حركة الروح الى الداخل والخارج لحدوث امر يتصور فيه خير متوقع وشر مخوف فيتنازعه حركتان
رجاء وخوف فايهما غلب على الفكر تحرك الروح الى جهته فلعجز المتوقع الى الخارج ولاجل المنتظر
الى الداخل فلذلك قيل انه جهاد فكري والخجل وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج
لانه كالمركب من فرح وفزع حيث ينقبض الروح اولا الى الباطن ثم يخطر بباله انه ليس فيه
كثير مضرة فينبسط ثانيا والحقد ويجيز تحققه امران احدهما غضب ثابت والثاني تصور
صورة المؤذي في الخيال لا تشبيها في النفس الى الانتقام وثانيهما ان يكون الانتقام الا في غاية

الشوق ووالم لكان تحقق اصل للا يشتد الشوق الى تحصيله ولذلك لا يوجد الحقد على الضعفاء
ولا في غاية الصعوبة والامكان كالمتعذر فلا اشتياق اليه ولذلك لا يوجد الحقد على الملوك
المختصة بالكميات المتصل كالاستقامة والانحناء والتقعير والتحديب والشكل والخلقة
والمنفصل كالزوجية والفردية القسم الرابع من الكيفيات الكيفيات المختصة بالكميات وهي
التي لا يكون عروضها بالذات الا للكم المتصل كالاستقامة للخط والانحناء للخط والسطح والتقعير
والتحديب للسطح والشكل للسطح والجسم التعليمي او للكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد حتى
ان عروضها للجسم بتبعية العوارض لا يكون الا باعتبار ما يعرض هذه الكميات ومن جملة الكيفيات
المختصة بالكميات الخلقة التي هي عبارة عن مجموع الشكل واللون فانها تختص بالاول
ان اعتبر جزئها اعني الشكل وان كان من الكيفيات المختصة بالكم لكن لا اختصاص لجزئه الاخر
اعني اللون من الكيفيات المحسوسة المقابلة للكيفيات المختصة بالكميات فيجب ان يبنى ذلك
على ما قيل من ان اللون من خواص السطح ومعنى كونه للجسم انه ان سطحه ملون ولا نسلم ان هذا
الكيفية محسوسة وكونها مختصة بالكم والمراد بالكيفيات المحسوسة في التقسيم حيث جعلت مقابلة
للكيفيات المختصة بالكم انما هو قسم منها اخص مما لا يكون مختصا بالكم وكذا وكذا لا يظهر ان اللون
قد يفيد في عمق الجسم الثاني ان الخلقة اي الكيفية المفردة اذ لو اعتبر تركب الكيفيات المختصة
بالكميات بعضها مع البعض لكان هناك حقائق لا تتناهى بحسب الازدواجات الحاصلة بينها
ثنائية وثلاثية ورباعية وغير ذلك الى ما لا يتناهى مع انهم لم يعتدوا بها فلم يعدوا منها الا واحدا فيجب
بانهم لما وجدوا الاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبارها يتصف الجسم بالحسن والقبح عدوا
المركب منهما نوعا واحدا بخلاف مثل اللون او الفرح مع الاستقامة والانحناء او الزوجية و
الفردية ونحو ذلك الثالث ان عروض الخلقة لا يتصور الا حيث هناك جسم طبيعي بخلاف الكيفيات
المختصة بالكم فانها انما تفتقر الى المادة في الوجود دون التصور على ما تقرر في تقسيم الحكمة الى
الطبيعي والرياضي والالهي واجيب بان الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها بسبب انها
كمية كالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية وهي المبحوث عنها في قسم الرياضيات ومنها
ما هي عارضة لها بسبب انها كمية شيء مخصوص كالخلقة وهذا لا يقدح في الاختصاص بالكم واعلم ان كلامه
متردد في ان الخلقة مجموع الشكل واللون او الشكل المنضم الى اللون او كيفية حاصلة من اجتماعهما
وهذا اقرب الى جعلها نوعا على حدة فالمستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين عرف

بالكلية

بينوا

او نحمد بين الخط المستقيم بانه اقصر الخطوط الواصلة من نقطتين وقال الامام فيه بحث لان الخط
المستدير يمتنع ان يصير مستقيما اذ لا يبقى للخط المستدير الا تلك النهاية المفروضة فاذا وجد المستقيم
لم يبق تلك النهاية الاولى بل زالت وحدثت نهاية اخرى فيتبين ان المستقيم والمستدير انواع
مختلفة وان الاستقامة والاستدارة والانحناء اما فصول منوعة واما لوازم للفصول المنوعة
فيستحيل زوال اللازم مع بقاء ذات الخط واذا كان كذلك استحال انقلاب احدهما الى الآخر وايضا
نوع آخر منها فانه يمتنع ان يوصف المستقيم مثلا بانه ازيد او انقص من المنحني او مساو له وظهر من
هذا انه لا يقال ان كل قوس فهي اعظم من وترها الا مجازي [illegible] التخيل الكاذب قد
عن الكذب [illegible] اذ لو وجد المستقيم لا يبقى تلك النهاية المخصوصة التي هي المستديرة
بل ذات الخط باقية كما لو كان زال [illegible] الاستدارة الى صفة الاستقامة [illegible]
يجوز زوال كل منهما الى الآخر والتالي [illegible] المستقيم على المستدير [illegible]
كما في الكرة [illegible] على سطح مستو حتى يعود الى وضعها فان محيط دائرة على سطح الكرة ينطبق
على خط مستقيم في ذلك السطح [illegible] الانطباق [illegible] المستقيم [illegible]
على ان الامام [illegible] الانطباق [illegible] مجال [illegible]
المورد [illegible] حركة الدحرجة وقد يرسم بانه الذي اذا انحنت نهاياته [illegible]
وصفه [illegible] كاذب [illegible] وقد يرسم ايضا بانه الذي اذا وقع
في امتداد شعاع البصر ستر طرفاه وسطه وهو اقرب الى فهم العامة فان البصر اذا اراد ان
يعرف استقامة [illegible] في امتداد الشعاع وقد يرسم بانه الذي يحاذي جميع النقط
المفروضة فيه وكذا انه موجود وكذا الدائرة يعني لا شك في وجود الخط المستقيم وكذا في وجود
فان الدائرة ايضا موجودة وهي سطح مستو محيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة يتساوى
جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه [illegible] وجوده بان يتوهم ثبات احد طرفي خط مستقيم
متناهي الطرفين وحركة الطرف الآخر منه الى ان عاد الى وضعه الاول واعترض عليه بان [illegible]
القياس [illegible] وان اراد توقف وجود الدائرة على وجود الخط المستقيم
فممنوع لان [illegible] القوس المنطبقة على سطح مستو بحيث اذا اثبت احد طرفيها وحرك الآخر
حصلت الدائرة اقول [illegible] ان الحركة الدورية موجودة بلا شبهة وحركة خط مستقيم حركة دورية
بحيث يثبت احد طرفيه ايضا موجودة بلا شبهة فالدائرة موجودة بلا شبهة والتفاوت

من المستقيم والمستدير وكذا عن عدم [illegible] يعني ان الخط المستقيم لا يكون ضد الخط المستدير لان التضاد
لا بد ان يتواردا على موضوع واحد بعينه والمستقيم والمستدير لا يتواردان على موضوع لان موضوع
الخط المستدير سطح مستدير وموضوع الخط المستقيم سطح مستو [illegible] الخط المستقيم والمستدير [illegible]
الحكم [illegible] الاستقامة والاستدارة [illegible] الحكم الثاني صحيح دون الاول
لان الدائرة سطح مستو وهو موضوع لمحيطها الذي هو خط مستدير [illegible] الحكم الثاني [illegible]
لان الخط المستقيم [illegible] في السطح المستوي فان محيط [illegible] المحيط الموضوع غير مستو
[illegible] خط مستقيم [illegible] الا ان يكون [illegible] السطح [illegible]
[illegible] الموضوع الواحد [illegible]
عليه [illegible] الموضوع [illegible] على موضوع واحد [illegible]
[illegible] الاستقامة والاستدارة [illegible] بان عدم تضاد [illegible]
لا [illegible] التضاد [illegible] الاسود والابيض لا يتضادان [illegible]
[illegible] التضاد [illegible] المستقيم
لا يضاد المستدير [illegible] الاستدارة لان كل [illegible] يمكن ان يكون وترا لقسي
غير متناهية [illegible] المستقيم ضد المستدير لكان المستقيم الواحد [illegible] غير متناهية بل المدير [illegible]
المذكورة [illegible] الا ضد واحد [illegible] التضاد [illegible] كل قوس [illegible]
[illegible] قوس اخرى اعظم [illegible] القوس [illegible]
ضد المستقيم فلا يكون المستقيم ضد الشيء منها لا [illegible] الاستدارة واحدة والمستدير [illegible]
[illegible] طبيعتها المشتركة [illegible] المستقيم ومضادة [illegible] الاستدارة المجردة
انما الموجود في الخارج [illegible] مستدير معين [illegible] المستدير [illegible]
ولا [illegible] حصول الاستدارة المجردة في الخارج [illegible] المستقيم في الموضوع فلا تكون ضدا له
[illegible] ولا يضاد المستقيم المستدير بان [illegible] مستدير واحد [illegible] فيلزم ان
يكون المستدير الواحد اضدادا بلا نهاية [illegible] عليه بان [illegible] المستقيم المذكور [illegible]
التي على محدب الفلك الاعلى اعظم ما يمكن ان يوجد في الخارج من القسي المذكورة فهي غاية [illegible]
[illegible] ذاته [illegible] والشكل [illegible] احاطة الحد او الحدود بالجسم [illegible] الحد الواحد بالجسم
كما في بسيط الكرة [illegible] الكرة والاكثر [illegible] الشكل [illegible] الاحاطة بالجسم

فليس بصحيح اذ ينتقض بشكل الدائرة اذ ليس فيها احاطة الحد بجسم بل البسيط فقد تطلق الشكل
على ما احاط به حد واحد او حدود مع الفضاء واللون يحصل الخلقة هو اشتهر بان الخلقة كيفية حاصلة من
اجتماعهما الثالث المضاف وهو جنس ومشهور من الثالث عشر اجناس من الاعراض الاضافة وهي
النسبة المتكررة اي النسبة التي لا تعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى تعقل ايضا بالقياس الى الاولى
وهذه تسمى مضافا حقيقيا والمجموع المركب منها ومن معروضها مضافا مشهوريا وقد يسمى
نفس المعروض ايضا مضافا مشهوريا ويجب فيه الانعكاس هذه خاصة للمضاف المشهور فانه
اذا نسب احد المضافين المشهورين الى الاخر من حيث انه مضاف يجب ان ينعكس بكل النسبة فينسب
اليه الاخر ايضا كما يقال الاب اب الابن فيقال الابن ابن الاب وان اخذ احدهما لا من حيث
انه مضاف ونسب الى الاخر من حيث انه مضاف لم ينعكس مثلا اذا قيل الاب اب الانسان لم يقل الانسان
انسان للاب واما المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور الانعكاس اذ لا يقال الابوة ابوة
للبنوة ثم الانعكاس قد لا يتوقف على اعتبار حرف النسبة كالعظيم والصغير وقد يتوقف اما على تساوي الحرف
في الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد او على اختلافه كالعلم بالمعلوم والمعلوم معلوم
للعالم ويجب فيه ايضا التكافؤ بالفعل والقوة يعني اذا كان احد المضافين موجودا بالفعل فلا بد
ان يكون الاخر ايضا موجودا بالفعل واذا كان احدهما موجودا بالقوة فلا بد ان يكون الاخر ايضا موجودا
بالقوة مثال كون المضافين موجودين بالفعل كون الشخص بالفعل احدهما ابا والاخر ابنا ومثال
كونهما موجودين بالقوة كون الشخص بحيث يكون من شأن احدهما الاب بحسب الامكان ومن شأن الاخر
بحسبه ما يناسب المتقدم والمتأخر بحسب الزمان مضافان مع ان المتقدم الزماني اذا وجد بالفعل
لا يوجد المتأخر بالفعل فاجيب بان المتقدم والمتأخر امران اعتباريان يحضرهما العقل اذا لاحظ ذات
المتقدم الى ذات المتأخر وحكم بان المجموع المركب منهما ومن معروضهما ايضا اعتباري فلا وجود للمتضايفين
هنا في الخارج بل في الذهن وهما معا فيه فالتكافؤ بين المتضايفين الحقيقيين وكذا بين المشهوريين
ثابت بحسب الوجود الذهني فانهما معا فيه واما معروضهما اذا اخذ وحده فقد يتخلف عن كالمالك و
المملوك مثلا كالاب والابن والمتقدم والمتأخر وليس كلامنا في ذات المعروض وحده وتعرض الاضافة
للموجودات اجمع للواجب كالاول والجوهر كالاب والكم كالاقل والكيف كالاحر والاين كالاعلى
والمتى كالاقدم والاضافة كالاقرب والوضع كالاشد انتصابا والملك كالاكسى والفعل كالاقطع
والانفعال كالاشد تسخنا وثبوته في الخارج ذهب جمهور المتكلمين وبعض الحكماء الى انه لا تحقق للاضافة

في الخارج وعدمه

في الخارج ردا لقوم الحكماء واستدل عليه بوجوه اشار الى الاول منها بقوله وللتسلسل يعني
ان الاضافة لو كانت موجودة في الخارج لكانت في محل وحلولها في المحل اضافة عارضة بين
المحل مغايرة لها فاحالة فيها فينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل في الامور الموجودة ولامتناع
الاضافة بذاتها الخارجية الى الجواب اعتراض بما يورد على هذا الدليل فيقال ان زيدا مثلا
يحتاج في كونه مضافا الى الابوة الحاصلة واما الابوة فلا تحتاج في كونها مضافة الى اضافة
اخرى عارضة لها بل هي مضافة بذاتها فلا يلزم التسلسل للاضافات والجواب ان الكلام ليس من جهة
الحيثية بل من حيث ان الابوة لا بد ان تكون حالة في محل فيعرض لها اضافة اخرى بالقياس اليه كما
ويشبه لا يقال لما كان مفهوم الابوة مغايرا لمفهوم حصولها في محلها كان حصول الابوة فيه صفة
زائدة عليها واما حصولها في المحل فليس له مفهوم وراء كونه حصولا في ذلك فلا حاجة الى حصول
ذلك الحصول في المحل نفس ذاته على قياس ما قيل في وجود الوجود لانا نقول حصول الشيء في
محل يستحيل ان يكون عين ذلك الشيء وكيف لا ويقتضي الشيء نفسه متقدما بالذات على حصوله
في محله ولا يتصور تقدم الشيء على نفسه واشار الى الثاني بقوله ولتقدم وجودها عليها يعني ان
الاضافة لو كانت موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات في الوجود ومتمايزة عنها بخصوصيتها
وما به تتصف بتلك الخصوصية بالوجود لكن الاضافة موجودة لكن الاتصاف اضافة مخصوصة
يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة فيلزم تقدمه على نفسه وما نقل عن الامام ان الاتصاف
من قبيل النسب المطلقة لا من قبيل النسب المتكررة التي هي الاضافة فلا يلزم من تقدمه على
وجود الاضافة تقدم الشيء على نفسه ليس بشيء اذ لا خفاء في ان اتصاف شيء بالصفة هو اضافة
بين الموصوف والصفة كالابوة من الاب والابن واشار الى الثالث بقوله ولزوم عدم التناهي
في كل مرتبة من مراتب الاعداد يعني لو كانت الاضافة موجودة للزم ان يوجد لكل عدد صفات
لا نهاية لها بحسب ما له من الاضافة الى الاعداد الغير المتناهية فان الاثنين مثلا نصف الاربعة
وثلث الستة وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية وكذا الثلثة والاربعة وغيرهما من مراتب الاعداد
واعترض عليه بان الاضافات اللازمة لكل مرتبة من مراتب الاعداد ليست لا ترتيب بينها وان
كانت مراتب الاعداد في انفسها مترتبة واشار الى الرابع بقوله وتحقق صفات متعاقبة الى لو كانت
الاضافة موجودة في الاعيان لزم تحقق صفات لا متناهية الى حيث لا يتناهى والتالي باطل
بالادلة الدالة على ابطال التسلسل ان النسبة الى كل الموجودات اضافة فتتكثر الاضافة حيث تكثر الموجودات

معاً

واعترض عليه بان بطلان التالي انما يبتني على برهان التطبيق وهو عليل ان هذه الاضافات العارضة
لذاته بالنسبة الى الموجودات لا ترتب فيها فلا يجري فيها وان بني على ان الكل متفقون على انه ليس لنا
موجود غير متناهية كان جهلا لا برهانا وقد يستدل بانه لو وجدت الاضافة لزم اتصاف
الباري تعالى بالحوادث لان له مع كل حادث اضافة ولا شك انها انما تحدث بعد وجود الحادث
والجواب عن الوجوه الاربعة بان القائل بوجود الاضافة ليس قائلا بوجود افرادها كلها بل
بوجودها في الجملة فيجوز ان يكون بعضها موجودا دون بعض ويكفي كل مضاف مشهوري مضاف
حقيقي بمعنى انه لا يجوز ان يكون مضاف حقيقي واحد يشمل مضافين مشهورين فان المضاف الحقيقي عرض
والعرض الواحد لا يقوم بمحلين فاذن اذا تعلق المضاف الحقيقي الواحد بمحل وحصل من مجموعهما مضاف
مشهوري وجب ان يتعلق مضاف حقيقي آخر بمحل آخر ويحصل من مجموعهما مضاف مشهوري آخر
فيعرض له الاختلاف والاتفاق فان احد المضافين الحقيقيين ان كان على صفة مخالفة لصفة
الآخر كانا مختلفين كالابوة والبنوة والا كانا متفقين كالاخوة من الجانبين وانما وقع الاختلاف
والاتفاق على اختصاص كل واحد من المضافين المشهوريين بما يوجد من المضاف الحقيقي اذ لولا هذا
الاختصاص كان الحاصل في الموضوعين صفة واحدة بالشخص فلا يكون هناك تمايز فضلا عن
الاختلاف والاتفاق ثم اختصاص المضاف المشهوري بالحقيقي اما باعتبار امر زائد في الطرفين
اي باعتبار امر حقيقي موجود في كل واحد منهما الذي في احدهما او لا باعتبار امر حقيقي موجود في شيء
منهما مثال الاول العشق فان اختصاص العاشق بالعاشقية من جهة ادراكه جمال المعشوق
واختصاص المعشوق بالمعشوقية من جهة جماله ومثال الثاني العلم فان اختصاص العالم بالعالمية
من جهة العلم الذي هو صفة حقيقية واختصاص المعلوم بالمعلومية لا يفتقر الى حصول صفة حقيقية
في المعلوم والا لزم اتصاف المعدومات بل المستحيلات بالصفات الحقيقية ومثال الثالث اليمين
والشمال فان الاتصاف باليمين والشمال لا يكون باعتبار صفة حقيقية في شيء منهما الرابع من
اجناس الاعراض الاين وهو النسبة الى المكان اعني كون الشيء في الحيز والمتكلمون يعبرون عن
الاين بالكون ويعترفون بوجوده وان انكروا وجود سائر الاعراض النسبية وقد حصروه في
اربعة انواع والى هذا اشار بقوله وانواعه اربعة عندهم الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر اولا وعلى الاول اما ان يكون
بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث فهو الافتراق والا فالاجتماع وانما اعتبر امكان تخلل الثالث دون

تحيزه ليشمل

تحيزه ليشمل الافتراق الجوهرين تخلل الخلاء فانه لا ثالث فيهما بالفعل بل بالامكان وعلى الثاني ان
كان مسبوقا بحصول في ذلك الحيز فهو السكون وان كان مسبوقا بحصول في حيز آخر فهو الحركة فالسكون
الكون حصولا ثانيا في حيز اول والحركة حصول اول في حيز ثان والاولية المعتبرة في السكون قيد لا يخص
تخصيصا بل لتقدير الكائن الذي لا يتحرك قطعا فلا يحصل في حيز ثان وكذا الاولية المعتبرة في
الحركة يجوز ان يعقبها السكون اي انقطاع الحركة فلا يتحقق له حصول ثان فان قيل اذا في حيز فالحركة
المسبوقة بالحصول في حيز آخر لكن الخروج من الحيز الاول حركة مع انه حركة ومن ثمة قلت انما يلزم
ذلك لو كان الخروج من الحيز الاول نفس الحصول الاول في الحيز الثاني على ما صرح به الامدي وتحقيقه
ان الحصول الاول في الحيز الثاني من حيث الاضافة الى ما دخل فيه حركة اليه ومن حيث الاضافة الى
الحيز الاول خروج وحركة عنه ولما كان قولهم حصول الجوهر في الحيز اذا لم يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر اما
ان يكون مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز او يكون مسبوقا بحصوله في حيز آخر غير حاصر لجواز ان لا يكون مسبوقا
بحصول اصلا ذهب بعض المتكلمين الى ان الاكوان لا تنحصر في اربعة كما ذكرتم اذ لو فرضنا ان الله تعالى خلق
جوهرا فردا ولم يخلق معه جوهرا آخر فكونه في اول زمان حدوثه ليس حركة ولا سكونا ولا اجتماعا
ولا افتراقا وذهب القاضي وابو هاشم الى انه سكون لكونه مماثلا بالحقيقة للكون الثاني في ذلك الحيز وهو
سكون بالاتفاق والبحث امر زائد على السكون غير مؤثر وطرفه تغيره واوجه الحصر بانه ان كان حصولا
اول في حيز ثان فحركة والا فسكون ومن فلا يحتمل الكون في اول زمان الحدوث واعترض
الآمدي بانا لا نم تماثل الحصولين ولو كانا متماثلين لكن كل منهما موجبا للاختصاص بذلك الحيز لا يوجب
التماثل لانا لا نم انه اخص صفاتهما النفسية ولو سلم فالحصول الاول في الحيز الثاني حركة وفاقا فلو
كان مماثلا للحصول الثاني فيه لزم ان يكون هو حركة ايضا ولا قائل به واعلم ان اطلاق الانواع على
الاكوان الاربعة مجاز لان حقيقة الكون اعني الحصول في الحيز واحدة والامور المميزة حيثيات
وعوارض تختلف باختلاف الاضافات والاعتبارات لا فصول منوعة بل هي بالاعتبار تعدد الكون
فان الكون الشخصي قد يكون اجتماعا بالنسبة الى جوهر وافتراقا بالنسبة الى آخر والحركة كمال اول
لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة قد مر انه المتكلمين واما الحركة بمعنى الخروج من القوة الى الفعل
على سبيل التدريج او يسيرا يسيرا اولا دفعة وقد فسرها قوم الى ان معنى التدريج ان لا يكون دفعة ومعنى
الحصول دفعة ان يكون في آن وهو طرف الزمان وهو متعذر في الحركة فيكون التوقف دوريا فيقيد وما
يذكره المص وقال بعض الفضلاء ان الشروع الدفعة واللادفعة والتدريج ويسيرا يسيرا التفسيرات اللفظية

فتدبر وما

لا لانه تحس عليها واما الآن والزمان فهما سيان لهذه الامور في الوجود لا في التصور فمن زعم
ان التوقف حقيقة الحركة بهذه الامور الاولية المتقدمة ثم تحصيل الحركة معرفة الآن والزمان الذين
هما سببا هذه الامور في الوجود وذكر الامام الرازي والمراد بالكمال هاهنا ما يحصل بالفعل
وما يقابل الحاصل بالفعل كما ان الآن فيه القوة فقط والفعل تام بالنسبة الى البعض وهذه النسبة
لا يقتضي سبق القوة بل يكفيها التصور او فرضها وقد يعتبر في مفهوم الكمال لكونه لا انما يحصل فيه
لكنه ليس بمعتبر هاهنا اذ لا يجب ان تكون الحركة لا بقية حاجبها ولا خفاء في ان الحركة امر ممكن الحصول
للجسم فتكون حصولها كمالا له واحترز بقيد الاولية عن الوصول فان الجسم اذا كان في مكان مثلا و
هو ممكن الحصول في مكان آخر كان له امكانان امكان الحصول في ذلك المكان وامكان التوجه اليه
وهما كمالان والتوجه متقدم على الوصول فهو كمال اول والوصول كمال ثان ثم ان الحركة تفارق سائر
الكمالات من حيث انها لا حقيقة لها الا التوجه الى الغير والسلوك اليه فلا بد من مطلوب ممكن الحصول
ليكون التوجه توجها اليه ومن ان لا يكون ذلك المطلوب حاصلا بالفعل اذ لا توجه بعد حصول المطلوب بالفعل
فالحركة انما تكون حاصلة بالفعل اذا كان المطلوب حاصلا بالقوة فهي كمال اول لما هو بالقوة لكن من حيث
هو بالقوة لا من حيث هو بالفعل ولا من جهة اخرى كسائر الكمالات فان الحركة لا تكون كمالا
للجسم في جسميته او في شكله او نحو ذلك بل في الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة اعني
الحصول في المكان الآخر واحترز بهذا عن الكمالات التي ليست كذلك كالصورة النوعية فانها كمال
اول للجسم الذي بالقوة [illegible] ولكن لا من حيث هو بالقوة بل من حيث هو بالفعل واعترض
بان تصور الحركة اسهل مما ذكر في هذا التعريف فان كل عاقل يدرك التفرقة بين كون الجسم متحركا وبين
كونه ساكنا واما الامور المذكورة في تعريفها فهي لا يتصورها الا الاذكياء من الناس واجيب عنه
بجواز ان يكون الغرض مما اورد في التعريف يدل على تصورها بوجه ما والقصد ان يحصل لها الا
لا على تصور حقيقتها والثاني انه ليس تعريفا للحركة يقصد به تمييزها عما عداها او تحصيل صورتها عند
العقل بل هو تحقيق وتبيين للمعنى المسمى بالحركة [illegible] كانت [illegible] فلا يفيده كون التصور اخفى
من تصور ماهية الحركة اولى كلا الجوابين لا يشفي العليل [illegible] المحذور الذي هو التوقف الاخفى
ويمكن ان يقال قد يتصور شيء بوجوه بعضها اجلى وبعضها اخفى فقد يورد ما يحصل به تصوره بالوجه
الخفي امور هي اخفى من المعرف بالوجه الجلي لكنها اجلى من المعرف بهذا الوجه الخفي واعترض ايضا
بان هذا الحد لا يطابق حركة الفلك المستديرة الازلية الابدية على زعمهم اذ لا منتهى لها الا بالوهم [illegible]

فلا يحصل التكميل
المقصود من ايراد
الوجوه التي فيها خفاء

هناك كالآن

هناك كالآن الاول والثاني ثم اذا اعتبر وضع من الاوضاع واعتبر ما قبله دون ما بعده كانت
الحركة السابقة كمالا اولا بالنسبة الى ذلك الوضع الاول اذ اعتبر منتهى بحسب الوهم دون الوضع ويكون
بمنزلة ما اذا فرضت الحدود الواقعة في اثناء مسافة الحركة وجعل ذلك منتهى للحركة السابقة عليه
ولا شبهة في ان المبدأ والمنتهى التوقف ان تكون الحركة كمالا اولا بحسب بعض الامور الا بالوجود والتوهم
فقط او حصول الجسم في مكان بعد آخر وهذا التوقف على رأي المتكلمين وتقييد الحصول بالمكان مبني
على انهم لا يثبتون الحركة في سائر المقولات والمراد على ما ذكرنا انما هو الحصول الاول في المكان
الثاني فاندفع الاعتراض بان الحركة شرط عند الحصول في الحيز الثاني لانها انما تحصل في الآن
الثاني لا في الآن الاول ووجه [illegible] ان لفظ الحركة يطلق على معنيين الاول [illegible] بها يكون
الجسم ابدا متوسطا بين المبدأ والمنتهى ولا يكون في حيز في آنين بل يكون في كل آن في حيز آخر و
يسمى الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اي حد من حدود المسافة يفرض لا يكون
هو قبل آن الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه وبانها كون الجسم فيما بين المبدأ والمنتهى بحيث اي آن
يفرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفا لحاله في آنين محيطين به والحركة بهذا المعنى امر موجود في
الخارج فانا نعلم بمعاونة الحس ان للمتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة له في المبدأ ولا في المنتهى بل
فيما بينهما مستمرة من اول المسافة الى آخرها لكن يختلف نسب المتحرك الى حدود المسافة فهي باعتبار
ذاتها مستمرة وباعتبار نسبها الى تلك الحدود سيالة وبواسطة استمرارها وسيلانها تفعل في الخيال
امرا ممتدا غير قار يتعلق عليه الحركة بمعنى القطع وهي الحركة بالمعنى الثاني فانه لما ارتسم نسبة المتحرك
الى الحيز الثاني في الخيال قبل ان تزول النسبة الى الحيز الاول تخيل امر ممتد منطبق على المسافة
التي بين المبدأ والمنتهى كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة الجوالة امر ممتد في الحس المشترك فيرى
لذلك خطا او دائرة والحركة بهذا المعنى لا وجود لها الا في التوهم لاستحالة وجودها في الاعيان
لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم توجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد انقطعت الحركة فلا يوجد
الحركة [illegible] من زمان يحيط بجزئيه الآنان آن حصول المتحرك في المبدأ وآن وصوله الى المنتهى لكن
الحركة لا تتصف بالوجود قبل الوصول الى المنتهى ولا حال الوصول الى [illegible] ولا بعده وذلك
ظاهر فلا تتصف بالوجود اصلا والتوقف ان اردت به ان ذلك قبل الوصول الى المنتهى آنا قبل آن
الوصول الى المنتهى لزومه غير حاصر وان اردت به انه امر من شأنه ان يكون [illegible] ان يتصف
بالوجود في زمان قبل آن الوصول الى المنتهى لانه ممتد ومنطبق عليه قلنا ان الحركة الموجودة لا يكون

عبارة عن التوسط المطلق لانه امر كلي ولا وجود للكليات في الخارج فاذن الحركة الموجودة هي
الحصول في حد معين وذلك لحصول امر آني غير منقسم في امتداد المسافة فهذا الحصول ان تعدد
ام توجد الحركة لان المتحرك في الاين مثلا ان كان له من مبدا المسافة الى منتهاها اين واحد فلا حركة
له في الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان تعدد هناك حصولات المتعددة ان اتصل
بعضها ببعض بحيث لا يتخلل هناك فاصل لزم تتالي الآنات وتركب المسافة من الحدود التي لا تنقسم
وقد عرفت بطلانه وان لم يتصل بعضها ببعض كذلك كان هناك زمان سكون فلا تكون الجسم في ذلك
الزمان متحركا ولا متوسطا بل واصلا الى المنتهى وهو باطل فرضا فوجب ان تتشخص الحركة باعتبار
تشخص الموضوع والزمان وما فيه الحركة فاتحاد هذه الامور موجب لتشخص الحركة فالحركة الواحدة بالشخص
هي التوسط الحاصل لموضوع واحد بالشخص في زمان واحد في مقولة واحدة ويلزم من ذلك ان يكون
بين مبدا ومنتهى معينين واختلاف نسبة هذا التوسط المتشخص الى حدود المسافة ويجب ان يكون المتحرك
في كل آن يفرض فيه حد آخر لا يوجب تعددا في ذات هذا المتشخص بل في عوارضه وهي الوقوع في
تلك النسب المتماثلة للمتحرك الى حدود المسافة فان كانت متعاقبة متصلة بلا فاصل لزم ما ذكرتموه
من تتالي الآنات والحدود وان لم تتصل كان هناك زمان سكون قلت هذه النسب التي
تعرض للحركة في الآنات الى الحدود المفروضة في المسافة امور اعتبارية فتعددها لا يقدح
في وجود الحركة التي هي في ذاتها كما ان حدود مفروضة في المسافة تعرض لها هناك نسبة في الآن
تخالف النسبة التي يمكن ان تفرض لها في حد واحد [illegible] بحيث لو لا حيثية [illegible] فان قيل ما ذكرتم من ان الحركة
بمعنى التوسط واحدة بالشخص مستمرة فيما بين المبدا والمنتهى وحصول الحركة [illegible] شبهة مشهورة
في الحركة وهي ان المتحرك في الاين مثلا ان كان له من مبدا المسافة الى منتهاها اين واحد فلا حركة
له في الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان كان له ايون متعددة فاما ان يستقر على واحد
منها في اكثر من آن واحد فقد انقطعت الحركة واما ان لا يستقر فلا يكون في كل اين الا آنا
واحدا فتلك الايون الآنية اما متعاقبة متتالية فيلزم تتالي الآنات وهو باطل واما متخللة
بزمان لا يوجد فيه شيء من تلك الايون فيلزم انقطاع الحركة الاينية وكذا في الحركة الكيفية
والكمية والوضعية لانا نجد ان للمتحرك من مبدا المسافة الى منتهاها اينا واحدا مستمرا هو كونه
متوسطا بين المبدا والمنتهى لكنه غير مستقر تختلف نسبته الى حدود المسافة فهو متعدد بحسب
تعددها وكما ان حدود المسافة بحسب الفرض كذلك تعدد الايون بالفرض وكما انه لا يمكن ان يفرض

في المسافة حدان ليس بينهما مسافة اصلا كذلك لا يمكن ان يفرض في ذلك الاين المستمر
اينان متصلان بل كل اينين مفروضين فيه يمكن ان يفرض بينهما ايون غير متناهية كما ان كل نقطتين
مفروضتين على خط يمكن ان يفرض بينهما نقط غير متناهية فلا يلزم تتالي الآنات ولا انقطاع
الحركة ولا كون المتحرك ساكنا وكذا المتحرك في الكيف كيفية واحدة غير قارة ففي كل آن يفرض
يكون هناك كيفية اخرى فرضا ولا يمكن ان يفرض في تلك الكيفيات الغير القارة كيفيتان متصلتان
بل كل كيفيتين مفروضتين فيها يمكن ان يفرض بينهما كيفيات اخر فلا يلزم شيء من المحذورات او
القول بان للمتحرك في الالوان المتباينة بالنوع [illegible] من اول الحركة الى منتهاها [illegible]
المفروضة [illegible] شبهة اخرى تقريرها ان الحركة لو حصلت في الاعيان لا يخلو اما ان يكون شيء منها
موجودا في الحال او لا يكون والثاني باطل لانها لو لم يكن شيء منها موجودا في الحال لم يكن موجودا
في الماضي ولا في المستقبل ايضا لان الموجود في الماضي هو الذي وجد في الحال والموجود في المستقبل
هو الذي يوجد في الحال وكذا الاول لان الموجود في الحال ان كان منقسما كان احد جزئيه سابقا
على الآخر لان الاجزاء المفروضة للحركة غير موجودة معا لانها غير قارة الذات فلا تكون الحركة الموجودة
في الحال موجودة فيه بل احد جزئيها وان لم ينقسم لزم الجزء الذي لا يتجزى لانها منطبقة على المسافة
لان المنطبق على المسافة انما هي الحركة بالمعنى الثاني فيعني انه لا وجود له في الاعيان اقول
يمكن التقصي عن هذه الشبهة بوجه آخر وهو ان يقال لفظ الحال يطلق بالاشتراك على معنيين
احدهما الآن الذي هو الفصل المشترك بين الزمانين الماضي والمستقبل والثاني القطعة من الزمان
المركبة من اواخر الماضي واوائل المستقبل ويختلف مقداره بحسب اختلاف الافعال التي يضاف
اليها ومنشأ الشبهة التباس احد المعنيين بالآخر فان قوله الموجود في الماضي هو الذي وجد
في الحال والموجود في المستقبل هو الذي يوجد في الحال انما يستقيم في الحال بالمعنى الثاني
وقوله فلا تكون الحركة الموجودة في الحال موجودة فيه بل احد جزئيها انما يستقيم في الحال بالمعنى
الاول فاحدى المقدمتين في محل المنع على اي حال فتوقف اي الحركة متوقفة على ستة امور
احدها ما منه الحركة وهو المبدا وثانيها ما اليه الحركة وهو المنتهى واشار اليهما بقوله بين
المتقابلين لان المبدا والمنتهى متقابلان من حيث لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة
وثالثها المتحرك ورابعها المحرك واليهما اشار بقوله وتعلقين لان المتحرك هو العلة القابلية
والمحرك هو العلة الفاعلية وخامسها المقولة التي تقع فيها الحركة واليه اشار بقوله في المقولة

لان الحركة نسبة الى القوة التي وقعت فيها الحركة وساوقها الزمان فان الحركة لا بد لها من زمان
تقع فيه الحركة والمراتب ومقوله والمقدار وارادته توقف الحركة على تلك الامور انه لا بد منه
تحقق الحركة منها على ما مر جوابه ولا فالزمان لما كان مقدار الحركة على ما عرفت الا ان يتوقفا على
وجود الحركة فكيف يتوقف هي عليه والثاني منتهى الحركة فقد يكون متاخرا في الوجود عن الحركة كالساكن
عند حركة البتة فلا يتصور توقف الحركة عليه واما ان الحركة لا بد لها في تحققها من هذه الامور الستة
فلان الحركة من حيث انها عرض لا بد لها من موضوع هو علة قابلية للحركة ومن حيث انها
ممكنة لا بد لها من علة فاعلية ومن حيث انها امر ممتد غير قار الذات مستلزمة لهذا الامر الممتد لا بد
لها من زمان ولا بد لها ايضا فيه من مسافة او مقولة تجري فيها واما استلزام الحركة للمبدأ والمنتهى
فانما يظهر للحركة اي وضعها المنقطعة بالفعل واما الحركة الدائمة المستمرة ازلا وابدا كحركات الافلاك
على رأي الحكماء فلا يتصور لها ثبوت مبدأ ولا منتهى بالفعل نعم اذا فرض فيها قطع او دورات
مخصوصة افترض لها مبدأ او منتهى ولا شك ان الحركة الموجودة بالفعل لا تتوقف على ما لا وجود
له بالفعل ولا استلزام ايضا فالحركة لا تستلزم المبدأ والمنتهى الا ان يراد انها مستلزمة لامكان
فرضهما بعروض انقطاعها في جهتي امتدادها كما ذكرنا وما قيل من ان الحركة لما كانت كمالا كان لها
خروج من [illegible] الحركة عنه بالقوة فذلك هو المبدأ وما فيه مردود بان الكمال لا يجب كونه
مسبوقا بالقوة وكذا ما قيل من انها لما كانت كمالا ثانيا يتأدى به اليه فذلك هو المنتهى مردود
بجواز ان لا يترتب عليها ذلك الكمال الثاني ابدا فلا يكون لها منتهى بالفعل فاسند ما اليه
قد يتحدان محلا يعني ان محل مبدأ الحركة قد يكون بعينه محل منتهاها وذلك في الحركة المستديرة
فان كل نقطة مفروضة في الجسم المستدير كالفلك تكون مبدأ الحركة ومنتهاها فان الحركة منها
هي بعينها حركة اليها وقد يتضادان ذاتا وعرضا يعني قد يكون مبدأ الحركة ومنتهاها متضادين
بالذات كالحركة من السواد الى البياض ومن الحرارة الى البرودة وقد يكونان متضادين بالعرض
كالحركة من المركز الى المحيط وبالعكس فان ذات كل واحد من المبدأ والمنتهى نقطة فليس بينهما
تضاد بالذات بل بالعرض وهو بسبب عروض صفتين متضادتين احدهما القرب من الفلك و
الآخر البعد عنه ولا شك ان مبدأ الحركة ومنتهاها لكل منهما ذات ومفهوم وهذا الذي ذكره
حكم ذاتيهما واما حكم مفهوميهما فهو الذي اشار اليه بقوله ولهما اعتبار انهما متقابلان احدهما
بالنظر الى ما يقابلان له كما ان الاول المبدأ والمنتهى لكونهما متغيرين بالقياس الى

ذي المبدأ

ذي المبدأ وذي المنتهى واما ان يعتبر كل منهما بالقياس الى الآخر فالاول على سبيل التضايف
والثاني على سبيل التضاد واما ان الاول على سبيل التضايف فلان المبدأ انما يعقل بالقياس
الى ذي المبدأ وذو المبدأ انما يعقل بالقياس الى المبدأ واما ان الثاني على سبيل التضاد فلانهما
متقابلان لما ذكرنا وليس احدهما عدما للآخر فهما اما متضايفان او متضادان لكن ليس
كل من يعقل مبدأ الحركة يعقل منتهاها فثبت ان بينهما تقابل التضاد واشار الى الاعتبار الاول
بقوله احدهما بالنظر الى ما يقابلان له فان المبدأ والمنتهى انما يقابلان لذي المبدأ ولذي المنتهى
والى الثاني بقوله العقلان اشتغل المعدل وهم لا شك ان الموضوع الحقيقي للحركة الاينية والوضعية هو الجسم
الا ان الكائن المتصف بالوضع اعني الصورة الجسمية التي هي جوهر ممتد في الجهات الثلث فيطلق الجسم
بمعنى الصورة هو القابل في ذاته للحركة المتصف حقيقة بالمتحركية ووراء الهيولى والصورة النوعية و
الاعراض الحالة فيها فتتحرك بها بتبعية حركتين تبعا وبالعرض والموضوع الحقيقي للحركة الكمية
هو الهيولى التي هي محل الكم [illegible] فقابلة اياها [illegible] حركتين اصالة و
بالذات وما عداها [illegible] بها على سبيل التبع وبالعرض [illegible] لا يجوز ان يكون
المحرك بعينه هو المتحرك اي لا يجوز ان يكون الشيء الذي عرضت له المتحركية هو الشيء
الذي عرضت له المحركية [illegible] ويستدل على ذلك بوجهين الاول ان الامر المستمر لا يجوز
ان يكون علة محركة اي فاعلة للحركة والا لكان علة للجزء الاول منها فيدوم ذلك الجزء بدوام
المستمر فلا يوجد الجزء الثاني منها لان اجزاء الحركة لا تجتمع في الوجود فلا يتحقق الحركة المركبة
منهما وهو المراد بقوله اشتغل المعدل اي الحركة فلا شك ان المتحرك امر مستمر فلا يكون علة لها
فان قلت هذا انما يدل على ان الامر المستمر لا يكون وحده علة مستمرة لوجود الحركة فلم لا يكون
المتحرك الذي هو مستمر محركا كالنفس [illegible] وحده في هذا التحريك لكن لم لا يجوز ان يكون مقتضيا
لوجود الحركة بشرط [illegible] حالة ملائمة [illegible] اجزاء الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحالة
الملائمة كما [illegible] في الطبيعة التي هي محركة عند [illegible] الجسم كونها مستمرة [illegible] فقد تبين ان الحركة
الموجودة في الخارج هي الحركة المسماة بالتوسط وانها مستمرة الوجود باقية بشخصها الى منتهى المسافة
وانها لا جزء لها بحسب امتداد المسافة وان النسب العارضة لها بالقياس الى الحدود المفروضة
في المسافة عوارض متغايرة اياها لا يتعدد [illegible] تعددها تشخصيا فلم لا يجوز ان يكون المتحرك المستمر
مقتضيا لوجود هذه الحركة المستمرة قال الكاتبي غرض المستدل ههنا ان المحرك للجسم المتحرك

ليس هو بجسم لذاته واذا اعتبر في انقضاء الجسم بالحركة زوال الحال بالماهية او بشرط آخر لم يكن المحرك
ذات الجسم بل مع زوال علة كالة فلا تقيد في ذلك الغرض لكن لا يتم به الدلالة على ان محرك الاجسام
ليس هي بما هي جسم حركاتها والثاني ان الجسم المتحرك لو كان هو المحرك بعينه لتم الحركة جميع الاجسام دونه
جميع الاوقات وهو المراد بقوله ودوام وانها لا تبطل لانا نجد بعض الاجسام ساكنة دائما وبعضها ساكنا
في بعض الاوقات بيان الملازمة ان ذات الجسم لو كان مقتضيا للحركة لبقيت الحركة بقاء ذات
الجسم فلا يوجد جسم الا متحرك دائما ولا يخفى ان هذا الدليل مبني على اشتراك الاجسام في حقيقة واحدة
هي الجسمية المطلقة المقتضية للحركة بنفسها ومع جواز ان يكون هناك حقائق مختلفة مشتركة في كونها
جواهر ممتدة في الجهات مستقتضي بعضها حركة بعينه دون بعض آخر وعلى تقدير التسليم ذلك الجسمية نعـ م
جاز ان يكون اقتضاؤها للحركة بشرط لا يجب ولا يدوم فلا يلزم من كون الجسم المتحرك هو المحرك بعينه ان
يتم الحركة جميع الاجسام في جميع الاوقات ولما كان ههنا مظنة سؤال وهو ان يقال الطبيعة امر مستمر
في الوجود والمتحرك وعام للاجسام ادا يلزم من اقتضائها للحركة دوام الحركة وعموم الحركة بالنسبة
الى جميع الاجسام وفي جميع الاوقات فلا ان يكون الجسم المتحرك اقتضاء هو لا مقتضيا للحركة ولا
يلزم شيء مما ذكر في الدليلين فانتقض الدليلان كلاهما اجاب بقوله بخلاف الطبيعة المطلقة المستلزمة
في حال ما يعني ان الطبيعة مطلقة في الاجسام مستلزمة للحركة مطلقة في حال من الاحوال وهو خروج مسئلة
عن المكان الطبيعي فتقتضيها ليحصل فيه فلا يكون لذاتها مقتضية للجزء الاول حتى يبقى الجزء الاول
ببقائها بل يقتضي الجزء الاول ليحصل بها الجزء الثاني فلا يبقى الجزء الاول ببقاء الذات ولا يلزم
عموم الحركة في جميع الاجسام لاختلاف الطبيعة المقتضية فيها ولا في جميع الاوقات لجواز انتفاء الحالة
التي يكون الطبيعة مقتضية للحركة فيها ولا يخفى ان هذا الجواب لا يكون جوابا عن النقض بل يكون جوابا
من اصل الدليلين كما اسلفنا في الجواب عنها والمنسوب الى الرابع اي المقولة التي يقع فيه الحركة
اربع الاين والوضع والكم والكيف وباقي المقولات لا يقع فيها الحركة واشار الى بيان ذلك بقوله
فان الجواهر لا توجد فيه ومركب تتمه لعدم لبعض اجزائها والمضاف تابع وكذا متى الجدة
توجد دفعة والا ينفعل حركة في مقولتي الفعل والانفعال يعني ان مقولة الجوهر لا يقع فيه حركة
لان الجوهر اما بسيط او مركب والبسائط الجواهر انما توجد دفعة لا تدريجا وبيان ذلك ان
المراد بالحركة في شيء مقولة ان ذلك الشيء بعينه ينتقل من نوع من تلك المقولة الى نوع آخر منها
او من صنف من نوع الى صنف آخر مناسب من نوع من صنف الى فرد آخر منه كالجوهر ان يكون

حالا في جوهر آخر لم يتصور وقوع الحركة فيه بالمعنى المراد من وقوع الحركة في المقولة وان كان حالا
في جوهر آخر فالجواهر التي يشتمل عليها المتحرك من نوع الى نوع او صنف الى صنف او فرد الى
فرد لا يوجد شيء منها في زمان والا لما وقعت الحركة فان الحركة كان الاستقرار في الزمان
ينافيه الحركة واذا كان كل منها في آن فلا يخلو اما ان يكون من جوهر من متتاليين كل منها في
آن من آناته لا يكون شيء منها موجودا اصلا ولا يكون والثاني يلزم منه تتالي الآنات والاول مع
والاول يلزم منه ان لا يكون ذات المتحرك موجودا حال الحركة وفيه بالضرورة اما الملازمة فلان
المتحرك اما جسم او مادة ولا وجود لهما مع زوال الصورة الجوهرية فان قيل هذا الدليل منقوض
بالحركة في الكيف وغيره من المقولات اجيب بان تتالي الموضع بدون الكيفيات وسائر
الاعراض جائز فلا يلزم من خلوه عن الكيفيات المتعاقبة مثلا انتفاء المتحرك حال كونه متحركا
كما لزم من خلو المتحرك عن الجواهر المتعاقبة مثلا انتفاؤه على ما مر واعترض عليه بانه وان
لم يلزم ههنا ذلك لكن لزم آخر وهو انه اذا خلا الموضوع في زمان عن الكيفيات مثلا خلق ٤
لم يكن له في ذلك الزمان حركة في الكيف لان الحركة كما يختص بانتفاء المتحرك يختص بانتفاء
ما فيه الحركة من الكيفيات وغيرها بل يلزم ان لا يكون هناك الا كيفيات هي موجودات آنية
لا يوجد شيء منها في الازمنة الواقعة من تلك الآنات فان بحث مثل هذه الموجودات
المتعاقبة حركة فليسم مثل صيرورة الارض دفعة ماء ثم هواء كذلك ثم نارا كذلك ايضا
حركة والجسم لا يكون الحركة منطبقة على الزمان ولا منقسمة بانقسامه وقد صرحوا بان الحركة
والزمان والمسافة متطابقة بحيث ينقسم كل منها بانقسام الآخر ويكون قطعة منه بازاء قطعة
من الآخر فيقال هذه لا يمكن ان حركة لا اثنى الان الحركة فيها ولا منفصل الا بان يقال بكلام المتحرك
الاوني فيها من المبدأ والمنتهى ان الواحد مستمر لكنه غير مستقر يمكن ان يفرض الجسم بسبب استمراره
وعدم استقراره الدون فيه مسافة بحيث كل واحد منها يفرض في آن فقط وكذا المقول اليعتين فان من
مبدأ الحركة ومنتهاها كيف واحدة سيالة لا يمكن ان يفرض فيها كيفيات غير متناهية يفرض كل
منها في آن فقط وكذا الحال في الحركة الوضعية والكمية فيتعدد افراد الاين والكيفيات و
الاوضاع والكميات في الحركة انما هو بالقوة دون الفعل كالنقط التي يمكن فرضها في خط واحد
متناه وكما اذا فرض عليه نقطتان وجب ان يكون بينهما خط يمكن ان يفرض فيه نقط ايضا
لا يقف على حد كذلك اذا فرض في الحركة آنيان او كيفيتان وجب ان يكون بينهما بحيث يمكن

ان نوض فيه اليوين او كثفت بالنقف على حد قالوا وشل هذا الحال السيال الذي يتبدل افراده
على ملاحم تقارنهم لابد ان يكون عوضا لتقوم محله بدونه فلا يتصور حركة في الجوهر واعترض عليه
بان المادة الشخصية المفردة انما تتوقف على مطلق الصورة لا على صورة مخصصة فجاز ان يتبدل عليها
الصورة على التوارد على تبدل الكيف مع بقائها بشخصها فيكون متحركة في الجوهر كتحركها في الكيف
والفرق بينهما بان موضوع الكيف يجوز ان يخلو عن تلك الكيفيات بالمرة مع بقائه موجودا
بشخصه بخلاف المادة اذ لا يجوز خلوها عن تلك الصورة بالمرة مع بقائها موجودة وهذا القدر
كاف في كون تلك الصور جواهر مقومة لمحالها فلعل [illegible] من تبدل الحال على الوجه المذكور ان يكون
محله متقوما بدونه حتى يلزم كونه عرضا كما زعم وقد [illegible] ان الصور لا تتحصل ذواتها معينة بالفعل الا
بان تتصور بصورة معينة والذوات اذا لم تكن متحصلة بالفعل لم يتصور تحركها من شيء الى شيء
فاذا تحركت الهيولى فلابد من ان تكون حال تحركها متحصلة بالفعل اي متصورة بصورة معينة من
ابتداء الحركة الى انتهائها فيمتنع ان تتحرك في الصورة بالحقيقة لان المتحرك يجب تحصله بالفعل
حال تحركها لكن لا يجوز ان يكون تحصلها بالفعل بصورة سابقة لا بصورة [illegible] فلابد من امتناع
الحركة في الصورة عليها لانا نقول هي مع احدى تلك الصور ذات متحصلة ومع الصورة الاخرى
ذات متحصلة اخرى وليس شيء من تلك الذوات المتحصلة متحركة وانتقالا من حالة الى حالة اخرى
وليس هناك حركة اصلا قيل وهذا الجواب كما ترى مبني على ان الهيولى بحسب الاشتداد بالقوة
لا تتحصل موجودة الا بالصورة المعينة وذلك لا ينافي [illegible] انها في وحدتها وتعددها وانفصالها
وانقسامها تابعة للصورة فلو كانت هي [illegible] متحصلة بالفعل لما كانت كذلك والمحجوب في ذلك
بعد محال اذ [illegible] وايضا انما تم البيان في عدم حركة الهيولى في الصور الجسمية ولا يتم في عدم
حركتها وحركة الجسم في الصور النوعية الشخصية واما الجواهر المركبة فوقوع الحركة فيها انما يكون
لو تركبها في بعض [illegible] او في جميعها معا وقد عرفت استحالته فلا حركة في الجواهر
المركبة ايضا وما ذكره من انما ينعدم بانعدام جزء منها فمعناه انه ان وقعت الحركة في جوهر
مركب فلابد ان يزول ذلك المركب عن محله تدريجا حتى يحصل مركب اخر وانعدامه انما يكون
بانعدام جزء من اجزائه فانعدام كل جزء منها دفعي لما عرفت من امتناع الحركة في الجواهر البسيطة
فانعدام المركب ايضا دفعي فلا حركة فيه واما المضاف فهو طبيعة غير مستقلة بالمفهومية بل هو تابع
لموضوعه فان كان موضوعه قابلا للحركة كان المضاف [illegible] قابلا لها والا فلا لانه لو يتحقق على

واحدة كو

حالة واحدة

حالة واحدة عند تغير الموضوع او تغير موضوعه لكان المضاف مستقلا بالمفهومية وقد فرض
بخلافه وعلى هذا فان كانت المضاف في مقارنة احدى المقولات الاربع وقعت الحركة فيها
تبعا لها كما اذا فرض ان ماء اشد سخونة من ماء اخر وتحرك في الكيف حتى صار سخونته
اضعف من سخونة الاخر فقد انتقل من نوع من الاضافة اعني الاشدية الى نوع اخر
منها اعني الاضعفية انتقالا تدريجيا فقد تحرك الجسم في الاضافة تبعا لحركته في موضوعها
تحقيق اعني السخونة التي هي من الكيف وكذلك اذا كان جسم في مكان اعلى فتحرك في الاين
حتى صار في مكان اسفل او كان اصغر مقدارا من جسم اخر فتحرك في الكم حتى صار اعظم
مقدارا منه او كان على اشرف اوضاعه فتحرك الى [illegible] اوضاعه فقد انتقل
الجسم في هذه الصور الثلاث من اضافة الى اخرى تدريجا تبعا لحركته في موضوعها ولما لا يتصور بقاء
هذه الاضافات باعيانها مع تغير موضوعاتها في انفسها لا يتصور انتقال الجسم و
تغيره في هذه الاضافات مع بقاء موضوعاتها على حالها لما عرفت من انها لو تغيرت في
انفسها لا تغير [illegible] استقلت بالمفهومية وكذا متى طبيعة غير مستقلة بالمفهومية
بل هو تابع لموضوعه لما ذكرنا في المضاف واعترض بان هذا الدليل بعينه جار في سائر الاعراض
النسبية لعدم استقلالها بالمفهومية فان الاين والوضع من الاعراض النسبية مع وقوع
الحركة فيها بلا تبعية لشيء واجيب بان ليس معنى عدم استقلال المضاف وسائر المفهومية
مجرد كونها نسبية حتى يرد النقض بسائر الاعراض النسبية بل معناه كونها تابعا لغيرها
في الاحكام واما الجدة فمتى وقعت فلا تقع فيها حركة واعترض بان العمامة اذا تحركت الى التدوير
والصعود فلا شك انها تتغير هيئة احاطتها تبعا لحركتها في الاين واما مقولتا ان يفعل و
ان ينفعل فقال الشيخ اثبت بعضهم فيهما الحركة وحكى بطلانه فان المنفعل من التسخن الى التبرد
مثلا لا يكون متسخنا باقيا والالزم التوجه الى الضدين معا لان التبرد توجه الى البرودة و
التسخن توجه الى السخونة ومن المحال ان يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد متوجها الى
الضدين وان لم يكن التسخن باقيا فالتبرد لا يوجد الا بعد وقوف التسخن ففيما بينهما يكون
كالمتحرك في الاين الاجتنابي المتضاد [illegible] فلا يكون هناك حركة من التسخن الى التبرد على الاستمرار
وكذا الحال في التسخين والتبريد اقول ان هذا الدليل لا يفيد بطلان الحركة في مراتب
التسخن او التبرد فقط من غير انتقال من احدهما الى الاخر انه منقوض باستحالة الجسم

من السخونة الى البرودة اى نقول ان المنتقل من السخونة الى البرودة لا يكون بحركة واحدة
والا لزم اجتماع الضدين واذا لم تكن السخونة باقية فالبرودة لا تكون الا بعد وقوف
الحركة في السخونة فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون
هناك حركة من السخونة الى البرودة على الاستمرار والحق ان التسخن يوجد في زمان والتبرد
في زمان آخر وليس بينهما زمان سكون بل يفصلهما آن هو الفصل المشترك بينهما وتحقق
الى الحركة فيها تبع للحركة في غيرها لانها ايضا حالة ان تسبقان فلا استقلال في الثبات
والتغير فالحركة فيها تابعة للحركة اما في القوة ارادية كانت او طبيعية او في الآلة
واما في القابل وذلك لان العزيمة قد تنفسخ بتغير الاسباب والطبيعة قد تتحرك كذلك
والآلة قد تتكلل وهكذا ففي جميع هذه الصورة يتبدل الحال اولا اما في الارادة او في
الطبيعة او في الآلة على سبيل التدريج ثم يتبعه التبدل في الآن على كذلك واما القابل
فربما يحصل فيه تزايد استعداده لتمام الفعل شيئا فشيئا فيقع الحركة فيه اولا ويتبعها الحركة
في الفاعلية ولا يخفى ان التبدل في الآن يتبع التبدل في الآن فيقع الحركة في المقولتين
بتمامها فنقول الحكم بامتناع [illegible] لدخول الماء المدورة المكبوبة عليه والصعود الآنية عند الغليان
وحركة اجزاء المغتذي في جميع الاقطار على التناسب اشارة الى التخلخل ووقوع الحركة في المقولات
الاربع فيه اي الكم والحركة في الكم تقع باعتبارين احدهما التخلخل والتكاثف والآخر النمو
والذبول اما التخلخل فهو ان يزيد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره والتكاثف فهو
ان ينقص مقدار الجسم من غير ان ينفصل منه جزء وقد يطلق التخلخل على الانتفاش وهو ان الانتفاش نسخه
يتباعد اجزاء الجسم بعضها عن بعض ويداخلها جسم آخر غريب كما في القطن المنفوش
والتكاثف على الاندماج وهو ان يتقارب اجزاء الجسم بحيث يخرج عنها ما بينها من
الجسم الغريب كما في القطن الملفوف بعد نفشه وهذان من مقولة الحركة في الوضع ويطلق
ايضا التخلخل على رقة القوام والتكاثف على غلظه وهما من باب الكيف وقد استدل بعضهم
باثبات امكان التخلخل والتكاثف بان الجسم مركب من الهيولى والصورة والهيولى لا مقدار
لها في نفسها وانما هي قابلة للمقادير المختلفة بحسب ما يتفق من الاسباب فيجوز ان تنتقل
من المقدار الصغير الى المقدار الكبير وهو التخلخل وبالعكس وهو التكاثف قال بعض الفضلاء
وانما بنوا ذلك على الهيولى لانها عندهم قابل محض تتوارد عليها الصور والمقادير المختلفة

لا ينتقل بحر

فجاز ان يختص معينا من ذلك بخلاف ما اذا كان الجسم بسيطا واحدا متصلا في نفسه كما هو عند
الحس فانه يمتنع ان يختص كل جسم بمقدار معين لا ينفصل عنه وبهذا اشتهر ما ذكره الامام من
انه لا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى بل يتاتى على راي من يجعل المقدار زائدا على الجسم
عرضا قائما به سواء كان بسيطا او مركبا من الهيولى والصورة لان نسبته الى جميع المقادير
على السوية كالهيولى ولانه اذا كان بسيطا كان الجزء والكل متساويين في الطبيعة والحقيقة
فجاز اتصاف كل منهما بمقدار الآخر اذ لا مانع وانتقال الجزء الى مقدار الكل تخلخل وعكسه
تكاثف ثم لا يبعد في ذلك من ان يصير الجزء منفصلا او مع كونه جزءا يجوز ان يكون على مقدار الكل
على ان الشبهة اما لا انفصال فيه لامكان انتقال الجزء الى مقدار الكل محل نظر واما الاعتراض
بانه لو جاز ذلك لجاز ان تصير القطرة على مقدار البحر وبالعكس فجوابه بتسليم [illegible] ذلك لان
انتقال الجسم عن مقداره يكون لا محالة بالتدريج فيجوز ان يكون للعشرة حد معين لا يمكن تجاوزه
كما جاز على القول بالهيولى ان يكون لكل مادة حظ من المقدار لا تجاوزه وبالجملة فالمقصد
بيان امكان التخلخل والتكاثف وهو لا ينافي الامتناع في بعض الصور لمانع اقول الامكان
اختصاص كل جسم بمقدار معين لا ينافي امكان عدم اختصاصه بمقدار معين في المقصود
بيان الامكان فلا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى كما ذكره الامام بل نقول ان اثباتها لا
يجدي لان المتعين للمقدار المخصوص اعني الصورة الجسمية يكون جزءا من الجسم على هذا التقدير فلا
يقبل الجسم مقدارا آخر غيره بانتفاء جزئه ولا يقال يمكن انتقال الهيولى من المقدار الى مقدار
آخر بان يتبدل لها المقدار مع الصورة التي تقتضيه الى مقدار وصورة اخرى لانا نقول الهيولى
عندهم لا تكون متصلة بالفعل الا بانضمام صورة اليها فاذا انضم اليها صورة ما يحصل الفعل
لا يتصور انتقالها من مقدار الى آخر كما سبق آنفا بل نقول لا حاجة الى اثبات امكان
التخلخل والتكاثف لان ادلتهما تدل على وقوعهما والوقوع بعد الامكان والمصنف ذكر من ادلة
وقوعهما دليلين الاول ان القارورة الضيقة الراس تكب على الماء بعدما مص منها مصا قويا
[illegible] بالاصبع بحيث لا ينفصل [illegible]
الماء [illegible] الطريق [illegible] الطويلة الا في الضيقة [illegible]
وذلك لان الهواء [illegible] وحدث فيها [illegible] منها بعض الهواء [illegible] مكان ذلك البعض
الخارج خلا [illegible] على راي [illegible] لان المص [illegible] بعض الهواء [illegible] في الهواء الباقي تخلخلا

تكبر حجمه بحيث يشغل مكانا خارجا ايضا ثم اوجد في ذلك الهواء المتخلخل البرد الذي في الاناء تكاثف
فصغر حجمه او عاد بطبعه الى مقداره الذي كان له قبل التخلخل فدخل فيه الماء ضرورة امتناع
الخلاء والثاني ان الآنية اذا ملئت ماء وسد رأسها واغلقت فيه الغليان تنصدع الآنية
وما ذلك الا لان الغليان يوجب تخلخلا في الماء وازديادا في حجمه بحيث لا تسعه الآنية
فتنصدع وقد يستدل على ان الماء اذا تجمد صغر حجمه واذا ذاب عاد الى حجمه الاول ولما ...
انه لم يكن انفصل عنه جزء حين صغر حجمه ثم عاد ذلك الجزء اليه او ما يساويه في اليقين ثم عاد الى حجمه
الاول بل صغر حجمه بلا انفصال ثم ازداد بلا انفصال وها هنا النمو فهو ازدياد حجم الاجزاء
الاصلية للجسم بما ينضم اليه ويداخله في جميع الاقطار بنسبة طبيعية بخلاف السمن والورم و
الذبول بعكس النمو اي هو انتقاص حجم الاجزاء الاصلية للجسم بسبب ما ينفصل عنه في جميع
الاقطار على نسبة طبيعية قال الامام والمشهور ان النمو والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد
عندي فان الاجزاء الاصلية والزائدة في المغتذي باق كل واحد منها على مقداره الذي كان
عليه ثم زيادة حجم كل واحد منها في ابعاده او كثرة لكن ذلك ليس حركة في الكم وقد اجيب
عنه بان الاجزاء الاصلية زاد مقدارها عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة دخول
الاجزاء الزائدة في منافذها وتشبهها بها وتنقص مقدارها عند الذبول عما كانت عليه
قبله وانكار هذا مكابرة وقال بعض الفضلاء ان كان اتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية
على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه فالصواب ما قاله المجيب والا فالقول ما قاله
الامام واعلم انه اذا عد النمو والذبول من الحركات الكمية فالواجب ان يعد السمن والهزال
ايضا منها اولى قد مر ان المراد بالحركة في مقولة ان ينتقل ذلك الشيء بعينه من نوع
من تلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف من نوع من تلك المقولة الى صنف آخر منه
او من فرد من صنف من تلك المقولة الى فرد آخر منه وحاصله ان تتوارد افراد مقولة على شيء
واحد بعينه ولا شك ان افراد المقدار في النمو والذبول لا يتوارد على شيء واحد بعينه لان
المقدار الكبير ما عرض في النمو لما كان له المقدار الصغير بل المقدار الكبير انما عرض لما كان له المقدار
الصغير مع امر آخر منضم اليه وكذا المقدار الصغير في الذبول لم يعرض لما كان له المقدار الكبير
بل المقدار الصغير انما عرض لجزء مما كان له المقدار الكبير فمحلا المقدار الصغير والكبير في
حالتي النمو والذبول متغايران فلم يتوارد المقداران على شيء واحد بعينه فليس النمو من

قبيل الحركة في الكم وكذا الذبول وبما حققنا ظهر ان لا وجه لان الاتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية
على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه في هذا الباب لان مجموع الزائدة والاصلية غير الاصلية
وحدها سواء كان الاتصال على وجه صار به المجموع متصلا واحدا في نفسه او لم يتصل كذلك وكذا الحال
في السمن والهزال فانهما ليسا من قبيل الحركة في الكم هذا ولكن ان النمو والسمن وما يقابلهما من قبيل
الحركة في الكم والمقادير المختلفة في الصور الاربع متواردة على شيء واحد بعينه فان الجسم النامي
من مبدأ نموه الى منتهاه شخص واحد بعينه لا يتبدل تشخصه بانضمام ما ينضم اليه وكذا الجسم الذابل
من مبدأ ذبوله الى منتهاه شخص واحد بعينه لا يتبدل تشخصه بانتقاص ما ينتقص عنه فان زيدا
الطفل هو بعينه زيد الشاب وان عظمت جثته وصارت اضعافا مضاعفة لما كانت في حالة
الطفولية وكذا زيد الشاب هو بعينه زيد الشيخ وان نقصت جثته وصارت اصغر مما كانت
في حال الشباب وذلك لان العظم والصغر ليسا من المشخصات وكذا الحال في السمن والهزال
وفي الكيف للاستحالة المحسوسة من الحجاب ببطلان الكمون والبروز لتكذيب الحس لها اشار
الى اثبات الحركة في الكيف وهي تسمى استحالة بانه يشاهد وجودها بالمحسوسات والماء
يصير حارا بالتدريج وبالعكس ولا يخفى ان اثبات هذه الحركة يتوقف على بيان امرين الاول
ان محال الكيفيات قد تتغير فيها مع بقاء طبائعها النوعية والثاني ان ذلك التغير تدريجي لا
دفعي واما تعرض احدهما لبيان الامر الثاني بل اقتصروا فيه على ما يحس من انتقال الماء من البرودة
الى السخونة وبالعكس بحصول التدريج ومن انتقال الجسم من الحموضة الى الحلاوة ومن الخضرة
الى الحمرة كذلك قال الامام لا اعتماد على ذلك لجواز ان تكون هناك كيفيات متجددة في آنات
بينها ازمنة قصيرة فلا يميز الحس تفاصيل تلك الكيفيات بل يدركها على انها متواصلة فتكون
هناك تغيرات تدريجية بل تغيرات دفعية متعاقبة فلا تكون حركة واما بيان الامر الاول فيحتاج
الى ابطال مذهبي الكمون والبروز والفشو والنفوذ وقد ذكرنا وجوه الابطال في مباحث
المزاج والملموسات وههنا الى بطلان مذهب الكمون والبروز واستدل على ذلك بتكذيب
الحس فان الاصلاء لو كانت فيه اجزاء نارية كامنة لكان يجب ان يحس بحرارتها باطنه من ادخل
يده فيه او يدرك التفاوت بين ظاهره وباطنه وكلاهما باطل بالحس وفي الاين والوضع
ظاهر اي وقوع الحركة في مقولتي الاين والوضع ظاهر اما في الاين فلكونه معلوما بالضرورة كما
بالحس واما في الوضع فلان الفلك متحرك لا يخرج بها عن مكانه وانما يتبدل بها بالتدريج نسبة اجزائه

الى امور خارجة عنه اما محورية فقط كما في الفلك الاعظم واما محاورية ومحورية معا كما في غيره
فيتبدل الهيئة التي حصلت بسبب تلك النسبة وهو الوضع ولا نعني بالحركة في الوضع الا التغير
من وضع الى وضع على التدريج من غير تبدل المكان فان قيل كل جزء قد خرج عن مكانه
فكذا الكل لانه ليس الا مجموع الاجزاء قلت لو سلم ان هناك اجزاء بالفعل فثبوت الحكم لكل
جزء لا يستلزم ثبوته لمجموع الاجزاء على ان ما ذكرتم لا يتم في الفلك الاعظم عند من لا يثبت له
المكان بناء على ان المكان هو السطح الباطن من الحاوي ولا حاوي له وتوقف ايضا وحدتها بوحدة
المقدار والمحل والقابل واختلاف المتقابلين والمنسوب اليه مستلزم للاختلاف و
تضاد الاولين للتضاد ولا مدخل للمتقابلين وانما عبر بالانتفاء اختلاف الحركات
قد يكون بالماهية وقد يكون بالعوارض والاتحاد قد يكون بالشخص وقد يكون بالنوع ثم قد توصف
بالتضاد وقد توصف بالانقسام فنشير في هذا البحث الى بيان ذلك وقد سبق ان الحركة
يتعلق بامور ستة فاتفقوا على ان تعلقها بثلثة منها وهي ما فيه وما منه وما اليه بمنزلة الذاتي
تختلف باختلافه ماهية الحركة وتعلقها بالثلثة الباقية بمنزلة العرض لا تختلف باختلافه ماهية
الحركة بل باختلاف الحركة لا تختلف هويتها ايضا فبنوا على ذلك انه اذا اتحد المبدأ والمنتهى
وما فيه الحركة نوعا اتحدت الحركة بالنوع وان اختلف المحرك او الزمان نوعا لا تختلف
الحركة لان تنوع الموضوعات او الاسباب لا يوجب تنوع العوارض والمسببات لجواز قيام
نوع كالحرارة بموضوعين مختلفي الماهية كالانسان والفرس وحصوله بنوعين مختلفين كالنار
والشمس وبهذا يظهر ان لا اثر لاختلاف القسر والطبع والارادة فالحركة الصاعدة للنار
طبعا وللحجر قسرا وللطير ارادة لا تختلف نوعا واما الازمنة فلا يتصور فيها اختلاف النسبة
ولو فرض اختلافها نوعا فلا خفاء في جواز احاطتها بحركة واحدة والحكم بانها عارضة
للحركة واختلاف العارض لا يوجب اختلاف المعروض ضعيف لان هذا التعلق بالزمان غير
تعلق الحركة التي جعل الزمان عارضا لها فانها هي حركة الفلك الاعظم واذا اختلف المبدأ
والمنتهى نوعا اختلفت الحركة نوعا وان كان ما فيه واحدا بالنوع بل بالشخص اما في الاين فكالحركة
الصاعدة مع الهابطة واما في الكيف فكالحركة من البياض الى السواد على طريق التغبر ثم
الحمرة ثم السواد مع الحركة من السواد الى البياض على طريق الحمرة ثم الصفرة ثم البياض وكذا
اذا اختلف ما فيه بالنوع وان اتحد المبدأ والمنتهى نوعا بل شخصا كالحركة من نقطة الى نقطة

على الاستقامة

على الاستقامة معها على الاستدارة وكالحركة من البياض الى السواد على طريق الاخذ في
الصفرة ثم الحمرة ثم السواد معها على طريق الاخذ في الخضرة ثم النيلية ثم السواد وهذا
معنى قوله واختلاف المتقابلين والمنسوب اليه مستلزم للاختلاف واراد بالمتقابلين
المبدأ والمنتهى وبالمنسوب اليه المقولة التي وقعت الحركة فيها يعني اتحاد الحركتين
بالنوع بسبب اتحاد هذه الامور الثلثة فيهما نوعا واختلافهما بالنوع بسبب اختلاف
هذه الامور الثلثة فيهما نوعا اعني عدم اتحاد هذه الثلثة فيهما نوعا واما وحدة الحركة
بالشخص فلا بد فيها من وحدة الامور الستة سوى المحرك للقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو
وحركة زيد اليوم غير حركة امس وحركة في هذا الموضع غير حركة في موضع آخر وحركة من
نقطة معينة الى نقطة غير حركة منها الى نقطة اخرى وحركة من نقطة الى نقطة بطريق الاستقامة
غيرها بطريق الاستدارة وكذا في الكم والكيف والوضع لكن لا خفاء في ان وحدة ما فيه مع
وحدة الشخصية تستلزم وحدة ما منه وما اليه من غير عكس فلهذا اكتفى بوحدة الموضوع
والزمان وما فيه وهذا معنى قوله وتوقف ايضا وحدتها باعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل
واراد بالمقدار الزمان وبالمحل المقولة التي وقعت الحركة فيها وبالقابل الموضوع يعني ان
الوحدة الشخصية للحركة تجب الوحدة الشخصية لهذه الامور الثلثة لا يقال ينبغي ان يكتفي بوحدة
الموضوع والزمان لاستلزامهما وحدة المسافة ضرورة ان حركة زيد في زمان معين لا تكون
الا في مسافة معينة لانا نقول هذا انما يكون عند اتحاد جنس الحركة والا فيجوز ان ينتقل في
زمان معين من اين الى اين ومن وضع الى وضع ومن مقدار الى مقدار ومن كيفية الى
كيفية ومع اتحاد الجنس ايضا لا يصح على الاطلاق لجواز النمو والتخلخل والتسخن والتسود
في زمان واحد واما وحدة المحرك فلا عبرة بها في كون الحركة واحدة شخصية فان المتحرك
المحرك ما قد يحركه محرك آخر قبل الانقطاع وحركته والحركة الصادرة عنهما واحدة شخصية
متصلة اتصال المسافة ولا تميز تلك الحركة بوجوب الاثنينية فيها بغير ما يتوهم من استناد
بعضها الى محرك والبعض الى محرك آخر ولا تجزي فيها بالفعل ولا فصل بسبب اختلاف الآلات
الا يرى ان الحركة الفلكية مع اتصالها في نفسها تعرض لها انقسامات وهمية بحسب الشروق
والغروب والمسامتات وذلك لا يبطل وحدتها الشخصية فان قيل المحرك الثاني ان
لم يكن له اثر لم يكن محركا وان كان له اثر فان كان اثره بعين اثر المحرك الاول لزم تحصيل

اي صل واجتمع موثرين على اثر واحد شخصي وان كان غيره فقد تعدد الاثر اعني
الحركتين قلت لا نسلم ان الاثرين متغايران وذلك لا يبطل الوحدة الشخصية لانا
نقول ان اريد بالحركة الحركة بمعنى القطع اعني الامتداد الموهوم فلا وجود لها
في الخارج وان اريد بها الحركة بمعنى الكون في الوسط فهي امر كلي والواقع منه الحركة
امر جزئي متغاير حدوثا فيقع كذلك فلا يتعدد حركة واحدة بالشخص واقعة بالمحركين وقد
تقدم آنفا ان الحركة بمعنى الكون في الوسط ليس امرا كليا بل امر واحد بالشخص مع
انه لم يقم الدليل على عدم وجود الحركة بمعنى القطع في الخارج بما اوردنا عليه من الاعتراض
ثم يرد عليه اعتراض اخر وهو انه ان اراد بالحركة الواحدة بالشخص مجموع الحركة التي
بعضها مستند الى محرك والبعض الاخر مستند الى محرك آخر كما هو الظاهر من كلامه فلا
نسلم انه لا تعدد في محركها لان محرك مجموع الحركتين لا كل واحد منهما فيكون المحرك متعددا
ومجموع المحركين واحد بالشخص وكل واحد من الحركتين جزء من هذا المحرك الذي هو واحد
بالشخص بلا اشتباه فالصواب ان يعلل هذا المطلب بان جزءا واحدا بالشخص مثلا اذا تحرك
بالقسر في مسافة معينة من مبدا الى منتهى معينين في زمان معين لا يختلف حركته هذه بان
رامية زيد او عمرو او غيرهما وذلك معلوم بالبديهة والضرورة وذلك دال على ان الاستناد الى المؤثر
لا دخل له في تشخص الاثر ولذلك اتفقوا على جواز توارد علتين مستقلتين على معلول
واحد بالشخص ابتداء على سبيل البدل ولكن هناك مباحثة اذ يجوز توارده على سبيل
التعاقب ايضا فليراجع من اراد الاطلاع عليه واما تضاد الحركات فليس لتضاد المتحرك
لانه جسم ولا تضاد فيه بالذات ولو اعتبرنا التضاد بالعرض فقد يكون متضادا مع تماثل
الحركتين كحركة الحار والبارد مثل الماء والنار الى العلو وقد يكون ولا عدم التضاد
الحركتين كحركة جسم من العلو الى السفل وبالعكس او من البياض الى السواد وبالعكس
ولا لتضاد المحرك لما علم من تضاد الحركتين كما في الحركة الصاعدة من الاثنين بالقوة
القسرية والطبيعة المتضادتين مع تضاد المحرك كما في حركة الحجر صعودا
وهبوطا بالارادة او بالقسر ولا لتضاد الزمان لانه لا يتصور فيه تضاد اذ لا يتصور
فيه التوارد على موضوع واحد لانه اما على سبيل التعاقب او على سبيل الاجتماع وكل
منهما يقتضي الاثنان ولا يتقدر للزمان زمان حتى يتضادا فيه لان الصعود والهبوط

اي من النمو الى الذبول وبالعكس او من وضع الى وضع آخر مضاد له وبالعكس

متضادان

متضادان مع انه لا تضاد فيه وكذا التسود والتبيض عند اتحاد الطرق او قرب بكذا
قيل وفيه نظر لانه يجوز ان يكون لمعلول واحد علل متعددة يتحقق هذا المعلول بتحقق
كل واحد من هذه العلل فيتحقق المعلول في صورة بدون ما هو من عدم عليته لا يحال
بما عدم عليته لجواز تحققه في تلك الصورة بعلة اخرى وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل تضاد
الحركات ليس لتضاد المحرك لتضاد حركتي الشخصين كالصاعدة والهابطة الصادرتين
عن قاسر واحد فمعنى ان يكون تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه والى هذا المعنى
اشار بقوله تضادا الاولين للتضاد اي تضاد المبدا والمنتهى يقتضي تضاد الحركة
وتضادهما قد يكون بالذات كما في الحركة من السواد الى البياض وبالعكس ومن النمو
الى الذبول وبالعكس وقد يكون بالعرض كما في الحركة الصاعدة مع الهابطة بحسب ما
بين مبدئيهما من التضاد بالعارض كون احدهما في غاية القرب من المركز والبعد من
المحيط والاخر بالعكس وكذا المنتهى فان قيل قد صرحوا بان تضاد العارض لا يوجب
تضاد المعروض فكيف اوجب تضاد ما عرض لبعض ما يتعلق به الحركة تضاد الحركة مع ان
هذا ابعد قلت مرادهم ان ذلك بمجرده وعلى اطلاقه لا يوجب تضاد المعروض واما
اذا كان بخصوصية بحيث توجب صدق احد الضدين على المعروض او على ما يتعلق فلا
استبعاد وههنا قد صدق بتضاد الطرفين احد الضدين على الحركتين لانهما اعني الصاعدة
والهابطة امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في زمان واحد من جهة واحدة واعلم ان لا
قد اعتبر في تضاد الحركة تضاد المبدا والمنتهى من حيث وصف المبدئية والمنتهائية وذكر ان
التعلق الذاتي للحركة انما كان بنفس الوصفين دون الذاتين اذ لو لم توصف الشيئين بكونهما
مبدا او غاية للحركة لم يمكن للحركة تتعلق بهما واوجب تضاد الاطراف تضاد الحركات واعترض
عليه بان ثبوت هذين الوصفين العارضين اعني وصفي المبدئية والمنتهائية لذاتيهما متاخر
عن وجود الحركة فلا يكون تضاد هذين العارضين علة لتضاد الحركتين بخلاف القرب و
البعد من المحيط فانهما متقدمان على وجود الحركة ومقتضيان لكون الحركتين متضادتين اول
كان ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متاخرا عن وجود الحركتين فكذا تضادهما ايضا
متاخر عن وجودهما ولا استبعاد في ان يكون احد الوصفين التاخر عن علة لاخر فان قيل
فيلزم التضاد بين كل حركة مستقيمة من نقطة الى نقطة اخرى مع الرجوع عنها الى الاول

المتحرك بان

لان حركة الحجر قسرا الى فوق وطبعا الى تحت متضادتان مع ان المتحرك واحد وكذا فما قيل تضاد الحركات ليس لتضاد المتحرك

في الحركات المستقيمة الآيبين الصاعدة والهابطة وايضا يلزم التضاد

ثم قد صرحوا بان لا تضاد بين الحركة المستقيمة مع المستديرة اذا كان مبدأ احديهما منتهى
للاخرى وبالعكس بل يلزم التضاد بين المستديرتين ايضا بالشرط المذكور اعني اذا كان
مبدأ احديهما منتهى للاخرى وبالعكس مع انهم قد صرحوا بان لا تضاد بين الحركة المستقيمة مع
الحركة المستديرة وكذا بين المستديرتين او كما سيجي ما ذكروا على اشتراط غاية الخلاف بين
الضدين قالوا لا يتصور غاية الخلاف بين المستقيم والمستدير وكذا بين المستديرتين وقد ذكرنا
في مبحث الكيفيات المختصة بالكم وجه قولهم مع ما يرد عليه فليراجع ثم ان قيل على هذا لا يتحقق
التضاد في الحركات الا فيما بين الصعود من المركز الى المحيط والهبوط من المحيط الى المركز
اذ فيما سوى ذلك لا يتحقق ما اعتبروه في التضاد من غاية الخلاف والتباعد ثم صرحوا
بان حركتي الحجر علوا وسفلا بالقسر والطبع متضادتان قلنا تضاد الحركات لتضاد ما
منه وما اليه ليس من حيث الحصول فيهما اذ لا حركة ح بل من حيث التوجه اليهما فيعتبر حال الجهة
وجهتا العلو والسفل هما المركز والمحيط فيهما من حيث التوجه اليهما في غاية الخلاف وغاية
التباعد واما انقسام الحركات فليس بحسب انقسام المبدأ والمنتهى ولا بحسب انقسام الفاعل
لان الحركة ليست كما بالذات وذلك ظ بل تعرض لها الكمية بالعرض بحسب انطباقها على الزمان
والمسافة القابلين لها كما بالذات فيجب انقسامها بعرض لها الانقسام واما المبدأ والمنتهى
وكذا الى ما اعني المحرك فلا يتصور انطباق الحركة على شيء منها وعلى فرض الانطباق
ليس لشيء منها كما بالذات حتى يكون المنطبق عليه كما بالعرض فلهذا لا يعرض الحركات ا
بحسب انقسام احد هذه الامور الثلثة والى هذا المعنى يشار بقوله ولا مدخل للمتقابلين والى كل
في الانقسام واما المتحرك فمن حيث انه محل الحركة وانقسام المحل موجب لانقسام الحال كان
ينبغي ان يكون انقسامها بانقسامه لان الحركة حالة في المتحرك حلول السريان كالبياض في
الجسم اذا كان المكان عبارة عن البعد على ما هو رأي افلاطون ومتبعيه لكن التغير التدريجي
المسمى بالحركة على حاله وعلى امتداده فان سمي مثل هذا الانقسام في الحركة بانقسام المتحرك
فلا مشاحة واما الانقسام الكمي الذي هو تكثر امتداده بالوهم الى ما له من الاجزاء الوهمية
تحت كيسل اسم النصف والثلث والربع ونحو ذلك فلا يتصور الا بانقسام المسافة او الزمان

وتعرض لها كيفية شدة بكون الحركة سريعة وضعف بكون بطيئة ولا تختلف بها ماهية
لا بد للحركة من زمان وامتداد في الاين او المقادير او الكيفيات او الاوضاع ولا يس

بتسميتها بالشدة وان كان الاسم باطلاقه في الاين فيعرض للحركة كيفية الشدة وتسمى
ح سرعة والضعف وتسمى ح بطوءا ويعرف السرعة بانها كيفية تقطع بها الحركة المسافة
في الزمان الاقل او المسافة الاطول في الزمان المساوي او الاقصر وعن البطوء بانها كيفية تقطع
بها الحركة المسافة المساوية في الزمان الاطول او المسافة الاقصر في الزمان المساوي
او الاطول ولا تختلف ماهية الحركة بسبب اختلاف السرعة والبطوء لان السرعة والبطوء يقبلان
الاشتداد والضعف ولا شيء من الفصول بقابل لهما ولان كلا من السرعة والبطوء بل ينتهي الى حد
حتى تتحقق حركة سريعة لا حظ لها من البطوء وبطيئة لا حظ لها من السرعة اصلا بل لكل حركة
حظ من السرعة بالنسبة الى ما هو ابطأ ومن البطوء بالنسبة الى ما هو اسرع فيه تردد والاشبه
باصولهم هو الثاني لان الحركة لا تكون بدون زمان ومسافة اي امتداد في احدى المقولات
الاربع وكل منهما ينقسم لا الى نهاية فكل حركة تفرض فهي بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في
نصف ذلك الزمان بطيئة وبالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان نصف تلك المسافة سريعة وقد
يتمسك بان انقسام الزمان والمسافة قد ينتهي الى ما لا يمكن الحركة في اقل منه وان كان قابلا للقسمة
بحسب الفرض ومع تحقق بحسب ذلك الزمان سرعة بلا بطوء وبحسب تلك المسافة بطوء بلا سرعة
وهو ضعيف لان تلك السريعة بطيئة بالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان ضعف تلك المسافة
وتلك البطيئة سريعة بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في ضعف ذلك الزمان وسبب البطوء
الى نفسه ممانعة خارجية او داخلية لا تخلل السكنات والا لما احس بها الضعف بالمقابل مذهب المتكلمين
الى ان سبب البطوء تخلل السكنات والفلاسفة نفوا ذلك واختار المص مذهب الفلاسفة وقال
لو كان سبب البطوء تخلل السكنات لما احس بالحركة المتصلة بالسرعة التي هي للبطوء والتالي
باطل بالحس بيان الملازمة ان نسبة السكنات المتخللة بين حركات الفرس الذي يتحرك من
اول اليوم الى نصف النهار ضعيف فرضنا الى حركاته في ذلك الوقت كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم
الى حركات الفرس لكن الفلك الاعظم قد يقطع في ذلك الوقت قريبا من نصف الدورة
انه ازيد من المسافة التي يقطع الفرس في ذلك الوقت بالف الف مرة فوجب ان تكون السكنات
المتخللة من حركات الفرس في ذلك الوقت ازيد من حركاته بالف الف مرة فيلزم ان لا تكون
حركات الفرس محسوسة لكونها قليلة مغمورة في سكنات زائدة عليها بالف الف مرة وليس
الامر كذلك لانا نشاهد حركة سريعة في الغاية ولا نحس بتلك السكنات وكان الحكماء

المغمورة ظ

سبب البطء المانعة الخارجية او الداخلية اما الداخلية كثقل الجسم فانه يصلح سببا لبطء الحركة
القسرية كانه الحجر المرمي الى فوق والارادية كما في صعود الانسان الجبل ولا يصلح ان يكون
سببا لبطء الحركة الطبيعية لامتناع ان يكون الشيء مقتضيا لامر ومانعا عنه واما الخارجية
كغلظ قوام ما يتحرك فيه فانه يصلح سببا لبطء الحركة الطبيعية ايضا كنزول الحجر في الماء كما يصلح
لبطء الحركة القسرية والارادية كحركة السهم والانسان فيه وقد يكون سبب بطوئها نفس الارادة
كما في رمي الحجر وتحرك اليه برفق ولا الاتصال لذوات الزوايا والانعطاف لوجود زمان بين
آني الميلين ذهب بعض الحكماء كارسطو واتباعه والجبائي من المعتزلة الى ان كل حركة يكون لها
رجوع عن الضرب الذي كانت اليه سواء كان ذلك الرجوع الى الضرب الاول بعينه وتسمى
بالحركة ذات الانعطاف او الى ضرب آخر غيره وتسمى بذات الزاوية اذ لا بد لها من حدوث
الزاوية عند الرجوع لا تكون متصلة بل يتخللها سكون قبل الرجوع ومحصل ما ذكره ان كل
حركة مستقيمة منتهية الى سكون وذلك لانها اما ان تذهب على الاستقامة الى غير النهاية فان الابعاد
متناهية فاما ان تنقطع وهو المطلوب او ترجع على سمتها او تنعطف الى سمت آخر وعلى التقديرين لا بد
من سكون ما بين ثابتين المستقيمتين ومنعه غيرهم كافلاطون من الحكماء واكثر المتكلمين من
المعتزلة اما المثبتون فلكل من الفريقين منه ادلة لانا نجد طرق فقال الحكماء الوصول الى المنتهى
آني لان الحد الذي هو منتهى لهذه المسافة لا يكون منقسما في ذلك الامتداد والا لم يكن تمامه
حدا فالوصول اليه آني اذ لو كان زمانيا لكان ذلك الحد منقسما لتعلق الوصول بشيء منه
ثم ان الوصول علته هي الميل فيجب ان تكون هذه العلة موجودة في آن الوصول لان العلة الموجبة
يجب وجودها حال وجود المعلول ثم ان اللاوصول ايضا آني ضرورة ان زوال الوصول الذي
لا ينقسم فلا يكون زواله زمانيا والا لكان الوصول منقسما زمانيا فالميل الذي هو علة اللاوصول
يكون آنيا ايضا وآن ميل اللاوصول غير آن ميل الوصول لامتناع اجتماع الميلين المتضادين
فبين الآنين زمان لامتناع تتالي الآنات وذلك الزمان لا حركة فيه والا فالى المنتهى او عنه
وكلاهما خلاف المفروض فهو زمان سكون والجواب ان الميل الذي هو علة الحركة كما انه علة الوصول
الى الحد كذلك هو علة الزوال عنه وذلك لانه ليس هنا ميلان متغايران ولو سلم فلا نسلم ان
الميل الذي هو علة الوصول آني لم لا يجوز ان يكون زمانيا كالحركة او كان يكفي توجه
الحجر على وجه يندفع عنه الاحتجاج المذكورة وهو ان تنال الوصول آني وكذا اللاوصول

اي المنتهى موجود في آن
الوصول لم لا يجوز ان يكون
هو علة معدة كالحركة فلا
يجب بقاؤه مع المعلول
مثلها ولو سلم فلا نسلم ان الميل
الذي هو علة اللاوصول

كما بينا آنفا

كما بينا آنفا فبين الآنين زمان سكون لا ذكرنا انفا والجواب النقض بانه على هذا يلزم
تخلل السكنات في كل حركة مستقيمة سيما اذا كانت على جهات منفردة بل يلزم تخلل
السكنات في الحركات المستديرة الفلكية باعتبار الوصول الى الحدود التي فيها هو المسافة
والزوال عنها مع انه لا سكون في الفلكيات والحق انا لا نم ان اللاوصول آني قوله
ضرورة انه زوال الوصول الذي لا ينقسم فلا يكون زواله زمانيا والا لكان الوصول
منقسما زمانيا قلنا ممنوع لان الانطباق والموازاة والمحاذاة والتماس والوصول
واشباهها آنيات لانها تحصل عند انتهاء الحركة مع ان زوال كل منها زماني اذ لا يحصل
الا بعد الحركة فان الجسمين اذا تحرك واحد الى الانطباق على الجسم الآخر فلا شك انهما
ينطبقان عند انتهاء تلك الحركة ولا يزول هذا الانطباق الا بعد ان يتحرك احدهما
والحركة مما لا تحصل الا بالزمان وهكذا الحال في جميع ما ذكرنا وقال الجبائي لا شك ان
الاعتماد المجتلب في الحجر المتحرك قسرا يغلب الاعتماد اللازم فيصعد الاعتماد المجتلب
الحجر ويضعف بمصاكة الهواء المخروق متدرجا في الضعف الى ان يغلب اللازم
المجتلب فينزل الحجر ولا شك ان غلبته على المجتلب انما تكون بعد التعادل بينهما اذ
لا ينقلب المغلوب من المغلوبية الى الغالبية دفعة من غير تخلل تعادل وعند التعادل
يجب السكون والا لزم الرجحان بلا مرجح اذ لو لم يكن كذلك لكان متحركا اما بالاعتماد
اللازم او بالاعتماد المجتلب مع تعادلهما وتساويهما فيكون تحكما محضا والجواب
انه لو سلم لزوم التعادل فلا نسلم ان آن الوصول لا في زمان بين آن الوصول
والرجوع يكون الجسم فيه ساكنا على ما هو المدعى لما انه غير ثابت في الحركات الارادية
الصادرة عن الحيوانات واما المنكرون لتخلل السكون بين المستقيمتين فلكل
من الفريقين ايضا في انكاره طريق فقال الحكماء انه لو صح وجوب السكون بينهما
اذ لو فرض انه صعد الخردلة وهبط الجبل وتلاقيا في الجو بحيث يماس سطحها سطحه
فلا شك انه تنزل الخردلة راجعة وح يجب ان توقف الخردلة ليتوسط السكون بين
حركتيها الصاعدة والهابطة وذلك يوجب وقوف الجبل ايضا وهما لاشتراط التماس
بين الجسمين واللازم ضروري البطلان اذ كل عاقل يعلم ان الجبل لا يقف في
الجو بمصادمة الخردلة وح يجب ان الخردلة لا تصادم الجبل ولا تماسه في الصورة

المفروضة بل ترجع بركة فاذا وصل اليها يكون وقفت ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل
وذلك فرض محال ويكون استلزامه للمحال الذي هو وقوف الجبل وقالت المعتزلة لا
سكون بين الحركتين اذ لا يوجب الاعتماد اللازم فانه يستقضي الحركة الى ان يزول لا السكون
ولا يوجب الاعتماد المجتلب فانه يستقضي الحركة الصاعدة لا السكون ولا مولد للحركة
والسكون الا الاعتماد والجواب لان تعادل الاعتمادين يوجب السكون فذلك السكون
حفظ النسبة فهو ضد يقابل الحركتين وفي غير الاين حفظ النسبة والسكون يقابل الحركة
فيتنوع في المقولات الاربع اما في الاين فيعني به حفظ النسبة كما حصل للجسم الى
الاشياء ذوات الاوضاع بان يكون مستقرا في المكان الواحد واما في المقولات الباقية
فيعني به حفظ النوع كما حصل بالفعل من غير تغير وذلك بان يقف في الكم من غير نمو
وذبول وتخلخل وتكاثف وفي الكيف من غير اشتداد وضعف وفي الوضع من غير تبدل
الى وضع آخر فهو بهذا المعنى امر وجودي مضاد للحركة واعترض عليه بان الحركة في المقولات
الثلث قد يكون من صنف الى صنف او من فرد الى فرد فسكون النوع هناك محفوظ
ولا سكون فالصواب ان يقال السكون هو الاستمرار والاستقرار زمانا فيما يقع فيه الحركة
وقد يراد به عدم الحركة عما من شانه فيكون مقابلا لها تقابل العدم والملكة وبقيد عما من شانه
خرج عدم الحركة عن الاعراض والمفارقات وكذا السكون في مكان لا يتاتى فيه الحركة
ولا الحركة عنه فهو ليس فيهما تقابل التضاد كما هو مشهور والى هذا المعنى اشار بقوله يقابل
الحركتين تقابل التضاد وما فيه السكون قد يعرض له تقابل كما يعرض للحركة لكن تقابل
السكون ايا هو التضاد وما فيه السكون اعني المقولة التي يقع فيها السكون فان سكون
الجسم في الحرارة يضاد سكونه في البرودة وذلك لان المتضادين لا يجتمعان في محل
واحد فضلا عن ان يستقرا فيه زمانا او نقول هذا انما يصح اذا اريد بالسكون المعنى الاول
اما اذا اريد به المعنى الثاني فلا يتصور فيه تضاد اذ لا امتناع في ان لا يتحرك جسم في
شيء من الضدين فان الماء مثلا يجوز ان لا يتحرك في الحرارة ولا في البرودة ومنه الكون
طبيعي وقسري وارادي الكون اعني حصول الجوهر في الحيز اعني الجنس الشامل للحركة
والسكون كما اصطلح عليه المتكلمون ينقسم الى طبيعي وقسري وارادي لان مبدأه ان
كان خارجا عن ذات الكائن فهو قسري والا فان كان مقارنا للقصد فهو ارادي

والا فهو

والا فهو طبيعي فطبيعي الحركة انما يحصل عند مقارنة امر غير طبيعي لان الحركة امر غير قار الذات
والطبيعة ثابتة قارة الذات وغير القار لا يكون مقتضى للثابت بالذات بل لا بد من
مقارنة امر آخر الى الطبيعة وذلك غير طبيعي لترد الجسم اليه فيقف اي لترد الطبيعة
الجسم الى الامر الطبيعي بالاشتغال عن ذلك الامر الغير الطبيعي كحصول الماء في مكان الهواء
فانه امر غير طبيعي لطبيعة الماء فالطبيعة تقتضي الرد الى الامر الطبيعي وهو حصول الماء في
مكانه بالحركة فانه لو كان في مكانه الطبيعي لم يتحقق الحركة فيقف الجسم عن الحركة فيرده
الى حالة الطبيعة فغاية الحركة الطبيعية رد الجسم الى الامر الطبيعي بعد عدمه فلا تكون الحركة
الطبيعية دورية لان نفس الحركة ليست مطلوبة بالطبع بل المطلوب بالطبع الرد الى الامر الطبيعي
عند حصول الامر الغير الطبيعي بالحركة فاذا تحقق حركة طبيعية فهي لتسنده الى امر بالقسر حالة غير
طبيعية وطلبا لحالة طبيعية ولا شيء من الحركات الدورية كذلك لان كل نقطة تفرض انها يكون
مطلوبة بالحركة تكون متروكا عنها بتلك الحركة ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع متروكا عنه
بالطبع فان قيل المتحرك بالحركة المستقيمة يطلب بها نقطة وعند الوصول اليها يتجاوز عنها بالطبع
فيكون المطلوب بالطبع متروكا عنه بالطبع اجيب بان كل نقطة فرضت في الحركة المستقيمة فانها
وان كانت مطلوبة بالطبع ومتروكا عنها بالطبع لكن لا يكون بحركة واحدة لان المطلوب فيها
بحركة غير الحركة التي بها يطلب الوصول اليها بالطبع وقسريها مستندة الى قوة مستفادة
قابلة للضعف يعني ان الحركة القسرية مستندة الى قوة في المتحرك مستفادة من مبدأ خارجي وتلك
القوة قابلة للضعف فلا يزال الضعف بمصادمات اجزاء المخروق بالحركة الى ان يقهر فغلوبة
فيستولي الطبيعة وتعيد الجسم بالحركة الطبيعية الى مكانه الطبيعي وطبيعي السكون مستند الى
الطبيعة مطلقا بخلاف الحركة الطبيعية فانها تستند الى الطبيعة بشرط مقارنة امر غير طبيعي
ولا يعرض البسائط وتقابلها اي المركب للحركة خاصة اي لا يتصور في السكون تركب فانما
تعرض البسائط والتركيب للحركة فان قيل سكون الانسان على الارض مركب من الطبيعي و
الارادي قلنا لا بل هو واحد وانما يتوهم التعدد في علته والتحقيق انها الطبيعة فقط اذ
الارادة ترك ازالته الى الحركة فان كلا من الطبيعة والارادة والقاسر انما يؤثر تماما
على السكون عند عدم رجحان الحركة واذا اختلفت الحركة فانها لما كانت تقبل الشدة والضعف
جاز اجتماع علتين على حركة واحدة كما في الحجر المرمي الى تحت فلذا انقسمت من التركيب

بالحركة

في شيء وانما الوجود ههنا هو الشدة او الحركة قد تكون بالذات وهي الحركة التي تحصل في الجسم
على الحقيقة وقد تكون بالعرض وهي الحركة التي لا تحصل في الجسم حقيقة بل فيما قارنه لكن لما حصلت
حركة في ذلك المقارن عد باعتبار مسامحة مع الامور الخارجية والمتحرك بالعرض قد يكون قابلا لان
تعرض له الحركة بالذات كساكن السفينة وقد يكون بحاله كالعرض الحال في الجسم والحركة قد تكون
بسيطة كحركة الحجر النازل بطبعه وقد تكون مركبة كحركة ساكن السفينة اذا تحرك بالذات وبالعرض
ايضا قيل الحركة المركبة لا تنحصر الا في المتحرك بالعرض لامتناع حركة الجسم الواحد المتحرك بالذات
الى جهتين مختلفتين اقول الدعوى ودليلها كلاهما باطل اما الدعوى فلان الحركة المركبة قد
يتصور في المتحرك بالقسر كالحجر اذا رمي الى سمت غير سمت مركز العالم فانه يتحرك حركة مركبة
من القسرية والطبيعية بميل الى سمت غير الذي رمي اليه بل الى سمت يميل الى مركز العالم
ومن المتحرك بالارادة كالطير اذا رمي الى سمت وهو يطير الى سمت آخر فانه يحدث فيها حركة
مركبة من السمتين اعني سمت رمي اليه وسمت يطير هو اليه واما الدليل فلان امتناع حركة الجسم
الواحد الى جهتين مختلفتين حركة ذاتية ممنوع والسند الاشهر الاكثر تحدده ولا يعلل الحيز ولا
افراده بالمعنى لدور اختلف المتكلمون في ان الحصول في الحيز الذي هو جنس للانواع
الاربعة اي هل هو معلل بمعنى غير الاكوان ام لا فذهب ابو هاشم واتباعه الى انه يوجب معنى يعلل
به الحركة والسكون وذهب ابو الحسين وباقي المتكلمين الى انتفاء ذلك المعنى وتوهم جماعة
الى ان المعنى المذكور هو الكائنية فاشار المصنف الى ابطال هذا التوهم بقوله ولا يعلل الحصول
اي الحصول في الحيز ولا افراده اي الحركة والسكون بما سمى المعنى وهو الكائنية وذلك
لان الكائنية عنده معلل بالكون الذي هو حصول الجوهر في الحيز فلو علل الحصول في الحيز و
افراده بها لزم الدور الخامس متى وهو النسبة الى الزمان او طرفه اي الخامس من المقولات
التسع متى وهو نسبة الشيء الى الزمان او طرفه وهو كونه فيه او في طرفه فان كثيرا من الاشياء
يقع في طرف الزمان ولا يقع في الزمان ويسأل عنه بمتى اي الحقيقي كالآن الحقيقي وهو كون
الشيء في زمان لا يفضل عليه ككون الكسوف في ساعة معينة وغير حقيقي وهو خلافه ككون
الكسوف في يوم كذا او شهر كذا الا ان الحقيقي منه لا يقع فيه الاشتراك بان يتصف
شيئا اكثر بالكون في زمان معين بخلاف الآن وهو ظاهر ولما كان متى نسبة الشيء الى
الزمان اشار الى ماهية الزمان فقال الزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتأخر العارضان

لها باعتبار

لها باعتبار آخر قال الشيخ في الشفاء الحركة بجملتها ان تنقسم الى متقدم ومتأخر والمتقدم
منها ما يكون في المتقدم من المسافة والمتأخر منها ما يكون في المتأخر من المسافة ولكن المتقدم
من الحركة لا يوجد مع المتأخر منها كما يوجد المتقدم والمتأخر من المسافة معا فيكون للمتقدم
والمتأخر في الحركة خاصية لحقتها من جهة ما هي حركة ليس من جهة ما هي حاصلة في مقدار
مقدار المسافة فتنقسم الى المتقدم والمتأخر والزمان هو المقدار وهو عارض لها باعتبار
آخر معناه ان التقدم والتأخر العارضين لاجزاء الزمان ليس باعتبار الزمان على ما
ذهب اليه الحكماء بل باعتبار آخر غيره على ما ذهب اليه المتكلمون واحاله المصنف على ما
مر في بحث التقدم وانما تعرض المتقدم بالذات للمتغيرات وبالعرض لمعروضها اي المتقدم
متى انما تعرض بالذات للمتغيرات كالحركة وما يتبعها من الامور وتعرض لمعروض المتغيرات
كالاجسام بالعرض فان ما لا تغير فيه لا يعرض له متى الا باعتبار صفات متغيرة له كالاجسام
فانها باعتبار عروض المتغيرات لها تعرض لها متى ولا يتقدم وجود معروضها وعدمه
اليه اي لا يتقدم وجود معروض المتغيرات ولا عدمه الى الزمان لان معروض المتغيرات
متقدم على المتغيرات ضرورة تقدم المعروض على عارضه والمتغيرات متقدمة على الزمان
لان الشيء متقدم على مقداره العارض له فيكون معروض المتغيرات متقدما على الزمان
لان المتقدم على المتقدم متقدم فلو افتقر وجوده او عدمه اليه لزم الدور والطرف
يسمى الآن المفروض كالنقطة يعني كان النقطة ليست جزءا من الخط كذلك الآن ليس
جزءا من الزمان وذلك لانه مشترك بين الماضي والمستقبل من الزمان ويحدد و
المشترك بين الكميات المتصلة ليست اجزاء لها والا لكان تنصيفها الى ما ذكر تنصيفها
اليه لان التنصيف يكون تثليثا والتثليث يكون تخميسا وعليه او عدمه في الزمان لا على التدريج
جواب عن معارضة تقريرها ان الآن جزء من الزمان لان عدم الآن اما تدريجي او دفعي
والاول باطل والا لكان الآن زمانيا لان الآن اذا انعدم شيئا فشيئا يكون له
امتداد فيكون زمانيا اي منقسما كيكون زمانا لا آنا والثاني يقتضي ان يكون
آن عدمه متصلا بآن وجوده اذ لو لم يتصل به لكان الآن الاول في الزمان الذي
بينهما لا موجودا ولا معدوما وهو محال وتتالي الآنات يستلزم تركب الزمان منها
وتقرير الجواب ان هناك شيئا آنا به انه الحصول الذي هو حصول ما هو التدريجي

سطحي بل الزمان كالحركة التي لا يتصور حصولها في الآن اصلا وفي التدريجي اما ان يكون
حصوله في طرف الزمان اعني الآن لا في الزمان كالحركة التوسطية في حد معين من حدود
المسافة فيما بين المبدأ والمنتهى فانه يوجد في آن ولا يوجد في زمان قطعا او حصوله
في الآن والزمان معا كالوصول الى المنتهى فانه يوجد في آن ويبقى زمانا وكلاهما بين
الحصول لكن آن دون الآخر احدهما يستمر في زمان بعد ذلك الآن دون الآخر واما ان
يكون حصوله في الزمان لا بمعنى الانطباق عليه بل على وجه يوجد في كل آن يفرض في ذلك
الزمان مثل كون الشيء متحركا فانه لا يصدق عليه الشيء في طرف الزمان لان الحركة
زمانية بل يصدق ذلك على الجسم في كل آن يفرض من آنات زمان حركته فهذا القسم
واسطة بين التدريجي الذي هو القسم الاول ومن الدفعي الذي هو يتناول الوجهين
المذكورين فظهر ان الحصول في الزمان لا ينحصر في التدريجي فقد الآن في الزمان الذي
يوجد لا بمعنى الانطباق ليلزم انقسام الآن وكونه زمانيا بل بمعنى انه لا يوجد في ذلك
الزمان آن الا ويكون عدمه فيه فالآن طرف لذلك الزمان وعدمه فيه صح وكلاهما
ولا محذور فيه قيل الكلام في حدوث عدم الآن وهو آن ودفعي او كل ما
هو جزء الزمان والآن يوجد في احدهما فلا يمكن ان يوجد احد والآخر
فان الزمان لو كان موجودا في الزمان لكان ذلك الزمان ايضا موجودا في زمان آخر
وهكذا حتى يتسلسل وكذا الآن لو كان موجودا في الآن لكان ذلك الآن ايضا موجودا
في آن آخر وهكذا واذا انعقد فلا نم ان وجود الآن في آن حتى يتصل آن عدمه بآن
وجوده ولو سلم فلا نم ان عدم الآن آني قوله لان الآن اذا انعدم شيئا فشيئا فيكون
له امتداد او دفعيا قلنا عدم الآن شيئا فشيئا انما يقتضي ان يكون له امتداد لا عدمه
وهي لا وجوده والنزاع فيه والسند ما مر آنفا وحدوث العالم المستلزم حدوثه
يعني اذا ثبت ان العالم وهو ما سوى الله تعالى حادث يلزم منه ان الزمان حادث
لان الزمان من جملة العالم السادس الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين
اي الوضع هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين نسبة تقع بين اجزائه بعضها الى بعض ونسبة
تقع بين اجزائه والاشياء الخارجة عنه وداخلة فيه كالقيام فانه هيئة للانسان
بحسب نسبة فيما بين اجزائه وبحسب كون رأسه من فوق ورجليه من تحته والانتصاب الا الانتكاس

وضعا آخر

وضعا آخر وفيه تضاد فان القيام والانتكاس وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد
بينهما غاية الخلاف والشدة والضعف لان الشيء قد يكون اشد انتصابا وانحناء من غيره
والوضع قد يطلق على معنى آخر وهو كون الشيء بحيث يمكن الاشارة اليه اشارة حسية وبهذا
بهذا المعنى ذات وضع دون الوحدة السابع الملك وهو نسبة التملك اي الملك ويسمى
الجدة ايضا نسبة الشيء الى ما يحيط به كالتقمص السبب نسبة الى ما يحيط به احاطة تامة وينتقل
بانتقاله ثم لم يرد بالنسبة معناه المصدري بل ما يترتب عليه من الهيئة ويكون ذاتيا كنسبة
الهرة الى اهابها وعرضيا كنسبة الانسان الى قميصه الثامن والتاسع ان يفعل وان
ينفعل ولكن غير قارتين في ذاتهما لا يخفى ان الثامن من المقولات التسع هو ان يفعل و
هو تأثير الشيء في غيره على اتصال غير قار كحال الذي يسخن ما دام يسخن والتاسع ان ينفعل
وهو تأثر الشيء عن غيره كذلك كحال الذي يتسخن ما دام يتسخن وذهب الامام وجمع
من المحققين منهم المص الى ان ثبوت هاتين المقولتين انما هو في الذهن اذ لو وجدتا في الخارج
لا فتقر كل منهما الى مؤثر وتحقق هناك تأثير وتأثر آخران ويلزم التسلسل واجيب بان ذلك
انما يلزم ان لو كان كل تأثير وجوديا وهو ممنوع لجواز ان لا يفتقر الى زمان من قبل ان ينفعل
وكل تأثير حصول حتى الدفعي من قبل ان ينفعل وليس كذلك بل اذا كان الفاعل غير المنفعل
من حال الى حال على الاتصال والاستمرار فحال الفاعل هو ان يفعل وحال المنفعل هو ان
ينفعل قال الشيخ وانما اوثر لفظ ان ينفعل وان ينفعل على الانفعال والفعل لانهما قد
يقالان للحاصل بعد انقطاع الحركة وانما المقول ما كان في حال التوجه الى غاية من وضع او كيف او غير
ذلك غير مستقر من حيث هو كذلك ولفظ ان ينفعل وان ينفعل مخصوص بذلك تم المقولات
والآن حان ان نشرع في الالهيات

المقصد الثالث

في اثبات الصانع وصفاته وآثاره وفيه فصول

الفصل الاول

في وجوده الوجود
ان كان واجبا فهو المطلوب والا استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل استدل على
وجود الواجب تعالى بانه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا ثبت المطلوب وان كان ممكنا
فلا بد له من موجد بالضرورة وننقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور او التسلسل او ينتهي الى الواجب
وهو المط

الفصل الثاني

في صفاته تعالى وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب
ذهب المليون قاطبة الى ان تأثير الواجب تعالى في العالم بالقدرة والاختيار على معنى انه يصح

المتكلمين

فعل العالم وتركه وذهب الفلاسفة الى ان تأثيره تعالى فيه بالايجاب واحتج على انه قادر
بان وجود العالم بعد عدمه ينفي كون تأثيره تعالى فيه بالايجاب والاول ثابت لما بينا من قبل
ان العالم حادث فانتفى الثاني بيان المنافاة ان تأثيره تعالى في وجود العالم ان كان بالايجاب
يلزم قدمه اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك
الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط حادث آخر ويلزم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة
او مجتمعة وكلاهما باطل على رأي المتكلمين على ما مر في مبحث ابطال التسلسل والتسلسل
غير معقول له اشارة الى جواب اعتراض على الدليل المذكور وتوجيهه ان يقال ما ذكرتم من الدليل
لا يقتضي الا ان يكون المؤثر في العالم هو القادر ولا يقتضي ان يكون واجب الوجود هو القادر
لم لا يجوز ان يكون واجب الوجود اوجد بطريق الايجاب موجودا قديما قادرا وذلك القادر
هو الذي اوجد العالم بالقدرة وتقرير الجواب ان يقال هذا القادر يكون واسطة بين الواجب تعالى
والعالم والواسطة غير معقول لان المراد من العالم جميع ما سوى الله تعالى اوله حيث ما سبق
ان جميع ما سواه سبحانه تعالى حادث بل تمامه بحث حدوث الكل وهو ايضا وعلم حيث عنده
وجود الموجودات لتعلق التسلسل بحدوث العالم لكن كلما حيث عنه وجود الموجودات ثم حيث عنده
عدمها ايضا كما قال في صدر الفصل الرابع في الجواهر المجردة اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه
واداوه وجوده مدخول فاللمعترض ان يقول لا يجوز ان يوجد الواجب تعالى بطريق الايجاب
جوهرا مجردا ليس بجسم ولا جسماني قديما قادرا يكون هو الذي اوجد العالم الجسماني بالقدرة
والاختيار وما ثبت بالدليل قدرة البارئ تعالى اراد ان يشير الى الاجوبة عن ادلة الحكماء
تقرير الدليل الاول ان القدرة على الشيء يعني صحة الفعل والترك معا لا يمكن تقتضي امكان
صدور الاثر عن المؤثر لكن صدور الاثر عن المؤثر اما واجب او ممتنع لانه لا يخلو عن احدهما قطعا لان
المؤثر ان استجمع شرائط التأثير وجب صدور الاثر لامتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام وان
لم يستجمع امتنع وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله ولكن عروض الوجوب والامكان للاثر باعتبارين
اي الامكان صدور الاثر باعتبار القدرة وحدها اي مع قطع النظر عن انضمام الارادة اليها ووجوبه
باعتبار انضمام الارادة اليها وهذا ما يقال ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه
فان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل بان يريد الفعل ويجب الفعل وان يترك بان يريد
الترك او لا يريد الفعل ويجب الترك فقوله ان استجمع شرائط التأثير وجب صدور الاثر

ان اراده وجب صدور الاثر بالنظر الى استجماع الشرائط اعني انضمام الارادة الى القدرة
قلت نعم لكن لا يضرنا فانا ندعي امكان صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر مع قطع النظر
عن ارادته وان اراده وجب صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر وحده ثم وتقرير الدليل
الثاني ان القدرة على الاثر بمعنى التمكن من فعله وتركه اما حال وجوده او لا فيجب وجوده
فلا يمكن من الترك واما حال عدمه فيجب عدمه فلا يمكن من الفعل وتقرير الجواب ما اشار
اليه بقوله ولكن اجتماع القدرة على المستقبل مع العدم في الحال يعني يختار انها حال عدم
الاثر لكنها عبارة عن التمكن من الفعل في ثاني الحال فلا ينافيه العدم في الحال بل يجامعه
وتقرير الدليل الثالث ان الفاعل لو كان قادرا على وجود الشيء لكان قادرا على عدمه
لان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء لكن اللازم باطل لان العدم الاصلي ازلي ولا شيء
من الازلي باثر للقادر وانتفاء العدم نفي محض لا يصلح ان يكون متعلق القدرة والارادة لان
معناه التأثير وحيث لا اثر فلا تأثير وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله وانتفاء الفعل ليس
فعل الضد يعني ان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل وان لا يفعل وعدم الفعل ليس فعلا
للعدم وعمومية العلة لشمول عمومية الصفة يعني ان عموم علة القدرة لشمول عموم صفة القدرة
الى القدرة لشمولها جميع الممكنات لان علة القدرة وهي عامة في جميع الممكنات فالقدرة عامة
في جميعها اما ان علة المقدورية عامة فلان علتها الامكان وهو وصف مشترك بين جميع
الممكنات فيكون جميع الممكنات مقدورا له تعالى قولنا لان الامكان علة المقدورية بل
انما هو علة الحاجة الى المؤثر والمؤثر اما موجب او قادر ولو سلم فلا نم ان كل ما هو مقدور هو
مقدور له تعالى لا يجوز ان يكون لبعض المقدورات خصوصية بالنسبة الى البعض القادرين
فان المعتزلة القائلين بان افعال العباد مقدورة لهم مخصوصون بمقدور العباد لا يجوزون
والمشهور في الاستدلال على عموم القدرة ان المقتضي للقدرة هو الذات لوجوب استناد
صفاته الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان لان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية
ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها وهذا الاستدلال
بناء على ما ذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس بشيء وانما هو نفي محض لا امتياز فيه اصلا ولا
تخصص قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى المعدومات لوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة
من ان المعدوم الممكن ثابت في الخارج فلا امتناع واما على تقدير امكان اختصاص البعض بالمقدورية فلا

دون البعض كما يقوله الخصم فنقول قاعدة الاعتزال جاز ان يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة
المتميزة مانعة من تعلق القدرة به وعلى قانون الحكمة جاز ان الشيء الحادث لحدوث ممكن دون
آخر وعلى القدرة فلا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء والمخالف في هذا الاصل
وهو اعظم الاصول الاسلامية فرق اعظمها الثنوية فانهم قالوا نجد في العالم خيرا كثيرا وشرا
كثيرا وان الواحد لا يكون خيرا شريرا فلكل منهما فاعل على حدة فالمانوية والديصانية
منهم قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظاهر لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم
وكونه الآلة محتاجا اليه وكأنهم ارادوا معنى آخر سوى المتعارف فانهم قالوا النور حي عالم قادر
سميع بصير والمجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن ويعنون به
الشيطان والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا وشريرا اللهم الا ان يراد بالخير من يغلب خيره
على شره وبالشرير من يغلب شره على خيره لكن لا ينبغي على ظاهر اللفظ فلا كتمان ح في واحد لكنه
غير لازم مما ذكروا والاحكام والتجويد واستناد كل شيء اليه دال على العلم ولا خفاء في عالم اتفق جمهور
العقلاء على انه تعالى عالم والمشهور من استدلال المتكلمين وجهان اورد المص احدهما ومن استدلال
الحكماء ايضا وجهان اورد المص كليهما اما استدلال المتكلمين فالذي اورده المص هو انه تعالى
فاعل فعلا محكما متقنا وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فبالبداهة وينبه عليها ان من راى خطوطا
مليحة او سمع الفاظا فصيحة تنبئ عن معان دقيقة واغراض صحيحة علم قطعا ان قائلها عالم واما
الصغرى فلما ثبت من انه خالق الافلاك والعناصر بما فيهما من الاعراض والجواهر وانواع المعادن
والنباتات واصناف الحيوانات على اتساق وانتظام واتقان واحكام يحار فيه العقول
والافهام ولا تفي بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة وعلم التشريح
وعلم الآثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع ان الانسان لم يوقف من العلم الا
قليلا ولم يجد الى الكثير سبيلا فان قيل ان اريد بالاتقان والاحكام من كل وجه بمعنى ان هذه
الآثار مترتبة ترتيبا لا افضل فيه اصلا ولا لائق للمنافع والمصالح المطلوبة منها كما لا يتصور
ما هو اولى منه واصلح [illegible] فلا نسلم ذلك بل الدنيا طافحة بالشرور والآفات فان اريد
في الجملة ومن بعض الوجوه فمثل آثار المعتزلات من غير العقلاء بل كلها كذلك فان ترجم الماء
وتسخين النار ينتظم بها مثلا المراد باشتمال الافعال والآثار على لطائف الصنع وبدائع الترتيب
وحسن الملائمة للمنافع والمطابقة للمصالح على وجه الكمال وان اشتمل بالعرض على نوع من الخلل

وجاز ان يكون فوقه ما هو اكمل والعلم بان مثل ذلك لا يصدر الا عن العالم ضروري سيما اذا
تكرر وكثر وخفاء الضروري على بعض العقلاء جائز فان قيل قد يصدر عن بعض الحيوانات
العجم افعال متقنة محكمة في ترتيب مساكنها وتدبير معايشها كالنحل وكثير من الوحوش والطيور
على ما هو في الكتب مسطور ويحار فيها من الناس مشعر من افاضل العلم قلنا لو سلم ان
مصدر هذه الآثار هي هذه الحيوانات فلا يخفى ان يكون فيها من العلم قدر ما يهتدى الى ذلك
بان يجعلها الله تعالى عالمة بذلك او ملهما عند ذلك الفعل واما الذي لم يورده المص فهو
انه تعالى قادر اي فاعل بالقصد والاختيار لما مر ولا يتصور ذلك الا مع العلم بالمقصود وقد
يتمسك في كونه تعالى عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع ويرد عليه ان التصديق
بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة فيدور وربما يجاب
بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبروا به وان لم
يخطر بالبال كون المرسل عالما والاظهر ان هذه مكابرة ثم يتجه ذلك في صفة الكلام على ما صرح
به الامام واما دليل الحكماء فالاول منهما ان البارى تعالى مجرد وكل مجرد عاقل وقد مر الكلام
فيه مستقصى والثاني انه تعالى عالم بذاته واذا علم ذاته علم ما عداه جميعا اما الاول فلان
العلم عبارة عن حضور المعلوم عند العالم وهو حاصل في شانه لان ذاته غير غائب عن ذاته
فيكون عالما بذاته واما الثاني فلانه مبدأ لجميع ما سواه اما بواسطة او بدونها والعلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول ويرد عليها انا لا نم ان العلم عبارة عما ذكرتم ولو سلم فلا نم انه لا يشترط فيه
التغاير بين الحاضر وما حضر عنده والا لكان الشيء عالما بنفسه كما اشترط ذلك في المحسوس
فانا لا ندرك انفسنا مع كونها حاضرة عندها غير غائبة عنها واما ان العلم بالعلة يوجب العلم
بالمعلول فتقدم الكلام فيه مستقصى والوجه الاخير اعني ثاني وجهي الحكماء ان امكن ان يستدل
انه تعالى عالم بجميع الموجودات بخلاف الوجه الاول والثاني فانهما يدلان على انه تعالى عالم ولا
يدلان على عموم علمه بالنسبة الى جميع الموجودات ولما اثبت ان الله تعالى عالم اثبت المص الوحدة
من ادلة المثبتين وهم فرق منهم من قال انه تعالى لا يعلم نفسه لان العلم نسبة والنسبة لا تكون الا
بين شيئين متغايرين لا طرفاها بالضرورة ونسبة الشيء الى نفسه مح اذ لا تغاير هناك والجواب
منع كون العلم نسبة محضة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة الى المعلوم ونسبة الصفة الى الذات
ممكنة فان قيل تلك الصفة تقتضي النسبة بين العالم والمعلوم فلا يجوز ان يكونا متحدين قلنا لا

مستقلين نسبة صفة ومن العلم ونسبة اخرى منها ومن العالم وهما متكثرتان واما النسبة من العالم
والمعلوم فهي بعينها النسبة الاولى منهما من المذكورتين الجزئيتين بالعرض فما من منها سلف كون
العلم نسبة مخصوصة من العالم والمعلوم لكن التغاير الاعتباري كاف لتحقق هذه النسبة والى هذا اشار
بقوله والتغاير اعتباري يعني ان ذات الباري تعالى باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة مغايرة
لها باعتبار صلاحيتها للمعلومية ثم بجلوة هذا القدر من التغاير يكفي لتحقق النسبة ومنهم من قال انه
تعالى لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته وذلك لان العلم صورة مساوية للمعلوم مرتسمة في العالم ولاخفاء
في ان صور الاشياء المختلفة مختلفة فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور في الذات الاحدية
من كل وجه والجواب انا قد ذكرنا فيما سبق ان علمه تعالى بالاشياء ليس بارتسام صور الاشياء فيه
بل بحصول الاشياء انفسها عنده وكذلك علمنا بذواتنا وبالامور القائمة بنا وذلك يسمى
حضوريا وقد ذكرنا ايضا انه اقوى من العلم بارتسام صور الاشياء حيث انه انكشاف الشيء علما
آخر لاجل حضوره بنفسه عنده اقوى من انكشافه عليه لاجل حصول مثاله عنده والى هذا المعنى
رمز بقوله ولا تستدعي العلم صورا مغايرة للمعلومات عنده وقوله لان نسبة الحصول اليه
اشد من نسبة الصور المعقولة لان معناه ما ذكره بعض المحققين ان حصول الاشياء له حصول
للفاعل وذلك بالوجوب وحصول الصورة المعقولة لنا حصول للقابل وذلك بالامكان والوجوب
اشد من الامكان ومنهم من قال انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة والمتشكلة اما المتغيرة فلانه اذا علم
مثلا ان زيدا في الدار الآن ثم خرج عنها فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس في الدار او يبقى ذلك
العلم بحاله والاول يوجب التغير في ذاته من صفة الى اخرى والثاني يوجب الجهل وكلاهما نقص يجب
تنزيهه تعالى عنه والجواب منع لزوم التغير فيه تعالى بل التغير انما هو في الاضافات لان العلم عندنا
اضافة مخصوصة او صفة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول تغير نفس العلم وعلى الثاني تغير اضافته
فقط وعلى التقديرين لا يلزم التغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو جائز والى هذا اشار
بقوله وتغير الاضافات ممكن هو فائدة الحكم وعلمه تعالى ليس علما زمانيا اي واقعا في زمان
كعلمنا بالحوادث المخصوصة بازمنة معينة فانه واقع في زمان مخصوص فما حدث منها في ذلك
الزمان كان واقعا في الحال وما حدث قبله او بعده كان واقعا في الماضي او المستقبل واما علمه تعالى
فلا اختصاص له بزمان اصلا فلا يكون ثمة حال وماض ومستقبل فان هذه صفات عارضة للزمان
بالقياس الى ما يختص بجزء منه لان الحال معناه زمان الحكم بهذا والماضي زمان قبل زمان الحكم بهذا و

والمستقبل

والمستقبل زمان بعد زمان الحكم بهذا فمن كان علمه ازليا محيطا بالزمان وغير محتاج في وجوده
اليه وغير مختص بجزء معين من اجزائه لا يتصور في حقه حال ولا ماض ولا مستقبل فانه سبحانه
عالم عنده بجميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها واقع الآن
وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل بل يعلمها علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا
ابد الدهر وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة على سواء فليس منها
بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانية لم يتصف الزمان
منسوبا اليه بالمضي والاستقبال والحضور بل كان نسبته الى جميع الازمنة على سواء فالموجودات
من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي حاضرة عنده
في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب
اوصافها الثلثة اذ لا تحقق لها بالنسبة اليه ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا
كالعلم بالكليات قال بعض الفضلاء وهذا معنى قولهم انه يعلم الجزئيات على وجه كلي لا ما توهم
بعضهم من ان علمه محيط بطبائع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها وما يتعلق بها من
الاحوال كيف وما ذهبوا اليه من ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول يأبى عن هذا واما الجزئيات
المتشكلة فلان ادراكها انما يكون بالآلات الجسمانية والجواب ان ادراك المتشكل انما يحتاج
الى آلة جسمانية اذا كان العلم حصول الصورة واما اذا كان اضافة محضة او صفة حقيقية
ذات اضافة بدون الصورة فلا يحتاج اليها ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم الحوادث قبل وقوعها
والا يلزم ان تكون تلك الحوادث ممكنة وواجبة معا والتالي باطل للتنافي بين الوجوب و
الامكان بيان اللزوم انها ممكنة لكونها حادثة وواجبة الحصول والا لامكن ان لا يقع فينقلب
علمه جهلا وهو محال والجواب ما مر ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له ومقتضيا لوجوبه ولو سلم
فنقول انها ممكنة لذاتها واجبة لغيرها وهو تعلق علم الباري تعالى بوجودها ولا تنافي بين
الامكان بالذات والوجوب بالغير والى هذا اشار بقوله ولكن اجتماع الوجوب والامكان
باعتبارين وكل فاعل مختار قادر حقيقة باتفاق جمهور العقلاء على انه تعالى واختلفوا في معنى كونه
فقال جمهور المتكلمين انها صفة توجب صحة العلم والقدرة وقال الحكماء وابو الحسين البصري
من المعتزلة انها كونه تعالى بحيث يصح ان يعلم ولعقده انما يعني آخر فيقدر في مسجفة الممكنات
وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدل على ارادته وليست ذاته على الداعي والا

لزم الترجيح او تعدد القدماء يعني ان تخصيص بعض الممكنات بالوقوع دون البعض وفي بعض
الاوقات دون البعض مع استواء نسبة الذات الى الكل لابد ان يكون لصفة شانها
التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص وامتناع احتياج الواجب في فاعليته الى امر
منفصل وتلك الصفة هي المسماة بالارادة فذهب الاشاعرة الى انها مغايرة للعلم و
القدرة وسائر الصفات وذهب بعضهم وجماعة من رؤساء المعتزلة كابي الحسين و
النظام والجاحظ والعلاف وابي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي الى انها هي العلم بالنفع و
يسمى بالداعي واستدل المصنف على ان الارادة ليست امرا آخر سوى الداعي بانه لو كان امرا
كان قديما لزم تعدد القدماء وان كان حادثا احتاج تخصيص وجوده بوقت دون غيره الى
آخر ولزم التسلسل او نقول لزوم التسلسل او تعدد القدماء لازم على اي حال اذا كانت الارادة
زائدة على الذات سواء كانت نفس الداعي او امرا آخر زائدا عليه وهو ظاهر والنقل دل على تعلقها
تعالى بالادراك والعقل يحيل استعمال الآلات يعني ان السمع دل على كونه تعالى سميعا بصيرا اذ هو
معلوم بالضرورة من ملة نبينا محمد عليه الصلوة والسلام والقرآن والحديث مملو بذلك لا يمكن
انكاره ولا تأويله وايضا الاجماع منعقد عليه فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو شأن
الضروريات الدينية وقد احتج عليه بعض الاصحاب بانه تعالى حي وكل حي يصح كونه سميعا بصيرا
وكل ما يصح له من الكمالات ثبت له بالفعل لانه لو لم يتصف بصفة الكمال لاتصف بنقيضها فيتصف
بالنقص وهو على الله تعالى محال وهذه الحجة لا يتم بما من بيان ان الحيوة في الغائب ايضا تقتضي صحة
السمع والبصر وغاية ما تشبثوا في ذلك على ما ذكره الامام هو بيين طريق السبر والتقسيم فان الحيوة
لا تقتضي قبول السمع والبصر واذا صار حيا يتصف به ان لم يقم به آفة فاذا فسر ما صفات
حي الجماد يصح قبول السمع والبصر سوى كونه حيا ولزم القضاء بمثل ذلك في حق البارى تعالى
وايضا لا سبيل الى ما ان يستدل بالنقل والادلة على البارى سوى الاجماع المستند حجيته الى
الادلة السمعية ولا خفاء في ثبوت الاجماع وقيام الادلة السمعية القطعية على كونه تعالى سميعا بصيرا
فليعول على الاجماع في هذه المسئلة بل على الادلة السمعية القطعية في هذه المسئلة ابتداء لان
الظواهر الدالة على السمع والبصر اقوى من الظواهر الدالة على حجيته اذ يتجه على هذه اعتراضات
كثيرة احتاجوا الى دفعها وان اثبتنا حجية الاجماع بالعلم الضروري من الدين فكذلك العلم
الضروري ثابت في المسئلة التي نحن فيها سواء بسواء وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان

تم نصف العلم

السمع نفس العلم بالمسموع والبصر نفس العلم بالمبصرات والمتكلمين الا انهما صفتان زائدتان
على العلم ولما دلت القواطع العقلية على انه تعالى منزه عن الآلات فان كان السمع والبصر علمين
متعلقين بهما على مذهب الشيخ فلا اشكال وان كانا صفتين زائدتين عليه كما هو راي الجمهور
فنقول الاحتياج فينا الى الآلة بسبب عجزنا وقصورنا وذات البارى تعالى بريء عن القصور
فيحصل له بلا آلة ما لا يحصل لنا الا بها واعترض بان في السمع والبصر بمعنى الاول انهما تأثر كان
عن المسموع والمبصر او مشروطان بهما كما في الاحساسات وانه ممتنع في حقه تعالى والجواب منع المقدمة
الاولى اذ لا يلزم من حصولها مقارنا للتأثر فينا كونها نفس ذلك التأثر او مشروطة به ان يكونا
انه كذلك في الغائب اذ علمه ايضا في الغائب كذلك فانه سبحانه مخالف في ذاته وصفاته لصفاتنا فيجوز
ان لا يكون سمعه وبصره نفس التأثر ولا مشروطا به الثاني ان اثبات السمع والبصر في الازل ولا
مسموع ولا مبصر فيه خروج عن المعقول والجواب ان كلا منهما صفة قديمة لها تعلقات حادثة
كالعلم والقدرة وعمومية قدرته يدل على ثبوت الكلام لتواتر عن الانبياء عليهم الصلوة والسلام
انه تعالى متكلم وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على اخباره تعالى عن صدقهم بطريق
التكلم ليلزم الدور ولا خلاف لارباب الملل والمذاهب في كون البارى تعالى متكلما وانما الخلاف
في معنى الكلام وفي قدمه وحدوثه وذلك لانهم لما رأوا قياسين متعارضين احدهما ان كلامه تعالى
صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه قديم وثانيهما ان كلامه مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة
في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه حادث فاضطروا الى القدح في احد القياسين
ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع حقية النقيضين فالحنابلة قالوا كلامه تعالى حروف واصوات
يقومان بذاته تعالى وانه تعالى قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف قديمان
فضلا عن المصحف فهؤلاء سلموا القياس الاول ومنعوا كبرى القياس الثاني والكرامية وافقوا
الحنابلة في ان كلامه حروف واصوات وسلموا انه حادث لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى
لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى فهؤلاء قالوا بصحة القياس الثاني وقدحوا في كبرى القياس
الاول والمعتزلة قالوا الكلام تعالى اصوات وحروف كما ذهب اليه الفريقان المذكوران لكنها
ليست قائمة بذاته تعالى بل يخلقها الله تعالى في غيره كجبريل والنبي صلعم ومعنى كونه متكلما انه خلق
الكلام في بعض الاجسام وهو حادث كما ذهب اليه الكرامية فهم ايضا صححوا القياس الثاني لكنهم
قدحوا في صغرى القياس الاول والاشاعرة قالوا الكلام ليس من جنس الاصوات والحروف بل هو

معنى قائم بذاته تعالى يسمى الكلام النفسي وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف وهو قديم فمنع
صغرى القياس الاول وقد عرفت منع صغرى القياس الثاني وللخصوم تمسكوا بوجوه الاول انه علم
بالضرورة من دين النبي عم حتى للعوام والصبيان ان القرآن هو هذا الكلام المؤلف المنتظم من الحروف
المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة وعليه انعقد اجماع السلف واكثر الخلف الثاني
ان ما اشتهر وصح بالاجماع وثبت بالنص والاجماع من خواص القرآن انما يصدق على هذا المؤلف
الحادث لا المعنى القديم وتلك الخواص كونه ذكرا لقوله تع انه لذكر لك ولقومك وعربيا
لقوله تع انا انزلناه قرآنا عربيا منزلا على النبي صلعم بشهادة النص مكتوبا الآية واشارة ما و
اجماع الامة مقروءا بالالسن للاجماع مسموعا بالآذان للاجماع ولقوله تع حتى يسمع كلام الله
مكتوبا في المصاحف للاجماع فان قيل المكتوب في المصحف هي الصور والاشكال لا اللفظ والمعنى
قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائه نعم المثبت في المصحف هي الصور و
الاشكال مقروءا بالتحدي لكونه معجزا جاءنا مفصلا الى السور والآيات لقوله تعالى كتاب احكمت
آياته ثم فصلت قابلا للنسخ وهو من امارات الحدوث لانه اما رفع او انتهاء وكلاهما منتفيان عن
القديم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واردا على حسب ارادة المتكلم لقوله تع انما قولنا لشيء
اذا اردناه ان نقول له كن فيكون اذ معناه اذا اردنا شيئا فقلنا له كن فيكون امر
وهو قسم من الكلام متأخرا عن الارادة الواقعة في الاستقبال لكونه جزاء لها والجواب انه لا نزاع
في اطلاق اسم القرآن وكلام الله تعالى بطريق الاشتراك على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند
عامة القراء والاصوليين والفقهاء واليه يرجع الخواص التي هي من سمات الحروف وسمات الحدوث
والاطلاق هو بين اللفظي عليه ليس لمجرد انه دال على كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير
الله تعالى لكان هذا الاطلاق بحاله بل لانه لم يخترعها الخلق بل هو تعالى وهو انه اخترعها بان اوجد
اولا الاشكال في اللوح المحفوظ لقوله تع بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ والاصوات في لسان
الملك لقوله تع انه لقول رسول كريم او اخترعها في لسان النبي لقوله هذا المؤلف المخصوص الذي
يقرأ باقل اللسان اخترعه الله تعالى فيه حتى ان ما يقرؤه كل احد سواه يجاوزه يكون مثله لا عينه والاصح انه
اسم له لا من حيث تعين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقرؤه القارئ اي قارئ كان نفسه لا
مثله وهكذا الحكم في كل شعر وكتاب ينسب الى مؤلفه فان قيل اذا اريد بكلام الله تعالى المنتظم
من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعين المحل فكلام الله مسموع كلام الله وكذا اذا اريد به المعنى الازلي

واريد بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة فما وجه اختصاص موسى عم بانه كليم الله قلنا فيه
احدها ما هو اختيار الامام حجة الاسلام رحمه الله انه سمع كلامه الازلي بلا صوت وحرف
كما ترى ذاته تعالى في الآخرة بلا كم وكيف وهذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسمع
بكل موجود حتى الذات والصفات لكن سماع غير الاصوات والحروف لا يكون الا بطريق خرق
العادة وثانيها انه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو المعتاد وثالثها انه سمع من جهة
لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شأن سماعنا وحاصله انه تعالى اكرمه عم فافهمه كلامه
بصوت تولى تخليقه من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدي و
الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني وعلى التقديرين فقد يجعل سماعا للمجموع كما نجعل الصدق على البعض
وقد يجعل سماعا للمعنى لكل صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه وبالجملة فما قال ان المكتوب
في كل مصحف والمقروء بكل لسان كلام الله تعالى فباعتبار الوحدة النوعية وما يقال انه حكاية عن
كلام الله تعالى وعبارة عنه وانما الكلام هو المخترع في لسان الملك فباعتبار الوحدة الشخصية وما
يقال ان كلام الله تعالى ليس قائما بلسان او قلب ولا حالا في مصحف او لوح فيراد به الكلام الحقيقي
الذي هو الصفة الازلية وسموا من ابتذال الحلول كلامه في لسان او قلب او مصحف وان كان
المراد هو اللفظي رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى الحقيقي الازلي على ان الاطلاق
اسم المدلول على الدال وكذا اجراء صفات الدال على المدلول شائع ذائع مثل سمعت هذا المعنى
من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته بيدي والثالث ان كلام الله تعالى لو كان ازليا لزم
الكذب في اخباره لان الاخبار بطريق المضي كثيرة في كلامه تعالى مثل انا ارسلنا نوحا وقال موسى
وعصى فرعون الرسول الى غير ذلك وصدقه يقتضي سبق وقوع النسبة ولا يتصور السبق على الازلي
فتعين الكذب وهو محال على الله تعالى كما سيأتي والجواب ان كلامه في الازل لا يتصف بالماضي
والحال والمستقبل لعدم الزمان وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث
الازمنة والاوقات وتحقيق هذا مع القول بان الازلي مدلول اللفظي عسير جدا وكذا القول
بان المتصف بالمضي وغيره انما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم الرابع ان كلامه
يشتمل على امر ونهي واخبار واستخبار ونداء وغير ذلك فلو كان ازليا لزم الامر بلا مأمور
والنهي بلا منهي والاخبار بلا سامع والنداء والاستخبار بلا مخاطب وكل ذلك سفه
وعبث لا يجوز ان ينسب الى الحكيم تعالى وقد سبق واجاب عنه عبد الله بن سعيد القطان

تكلفه بحـ

سماعنا م

بل كلامه في الازل ليس بامر ولا نهي ولا خبر وغير ذلك وانما يصير احدها فيما
لا يزال فان قيل وجود الجنس من غير ان يكون احد انواعه غير معقول وايضا التغير على
القديم محال قلت المراد انه امر واحد يعرض له التنوع بحسب التعلقات كما ذكره من غير ان يتغير في نفسه
وقد يجاب بان السفه والعبث انما يلزم لو خوطب المعدوم بامر في حال عدمه واما على تقدير وجوده
بان يكون طلب الفعل ممن سيكون فلا كما في طلب الرجل قيام ولد له اخبره صادق بانه سيولد له
وكما ان خطاب النبي عم باوامره ونواهيه يتناول كل مكلف يولد الى يوم القيامة اذ تخصيص خطابه
باهل عصره وثبوت الحكم في غيرهم بطريق القياس بعيد جدا ثم لو قيل خطاب الحاضرين المقصودين
والغائبين والمعدومين معا وتعلقه بهم ليس من السفه في شيء لكان اشبه وهذا الجواب مشهور بين
الجمهور وكلام المصنف مشعر بان معناه ان المعدوم مامور في الازل بان يشتغل بالاتيان بالفعل
على تقدير الوجود واما المعدوم ليس بمامور في الازل لكن لما استمر الامر الازلي الى زمان وجوده
صار بعد الوجود مامورا فان قيل ان الامر لو كان ازليا لكان ابديا لان ما ثبت قدمه امتنع
عدمه فيلزم التكليف في دار الجزاء وهو باطل اجماعا قلت وكذا ان الكلام لو كان ازليا لكان ابديا
لاستحالة العدم على القديم فلزم ان لا ينقضي تكليمه لموسى عم بالطور وهو باطل اجماعا وجوابهما ان
الكلام وان كان ازليا لكن تعلقاته بالاشخاص والافعال حادثة بارادته تعالى و
اختياره فيتعلق الامر بالصلاة بزيد مثلا بعد بلوغه وينقطع عند موته ويتعلق الكلام بموسى عم
في الطور وينقطع بعده [illegible] لو كان الامر والنهي [illegible] الى [illegible]
بمكان العلم فيتعلق الامر والنهي بكل فعل حتى يكون الامر حسنا وبالعكس واللازم باطل قطعا
وهذا الوجه مبني على الاصل الذي عند الاشاعرة [illegible] الحسن والقبح [illegible] تعلق
الامر بما يتعلق به النهي وبالعكس واختار المصنف مذهب المعتزلة واستدل على انه تعالى متكلم
بان قدرته تعالى عامة شاملة لجميع الممكنات ومنها خلق الحروف والاصوات الدالة على المعاني فيمكن
فيصح اتصاف الباري تعالى بالكلام بمعنى خلق الحروف الدالة على المعاني ولا يلزم منه [illegible]
ممن يصح اتصافه به نقص واتصافه بضده الذي هو [illegible] وان نوقش في كونه
نقصا [illegible] على الكلام كان في السكوت [illegible] المتكلم اكمل من غيره
ويمتنع ان يكون المخلوق اكمل من الخالق والاشاعرة قالوا المتكلم من قام به الكلام لا من
اوجد الكلام ولو في محل آخر [illegible] في جسم آخر [illegible] وان الله لا يسمى

يتوقف على الحروف والاصوات لا يعقل قيامه بذاته تعالى فلا يعقل انه قائم بذاته المتكلم وان انما
الوجه لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى كما هو راي اهل الحق فمن الكلام
القائم بذات الباري تعالى لا يجوز ان يكون هو المعنى المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث
ضرورة فان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني من كل كلمة مسبوق بالاول مشروط بانقضائه
فيكون له اول فلا يكون قديما والحرف الاول ايضا لما كان له انقضاء لا يكون قديما لامتناع
طريان العدم على القديم فالمجموع المركب منها ايضا لا يكون قديما والحادث يمتنع قيامه بذات الباري
تعالى فتعين ان يكون هو المعنى اذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام وهو الذي يسمى بالكلام
النفسي فانا اذا اوردنا صيغة امر او نهي او نداء او اخبار او استخبار او غير ذلك نجد في انفسنا
معاني نعبر عنها بالالفاظ التي نسميها الكلام الحسي فالمعنى الذي نجده في انفسنا ويدور في
خلدنا ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم
حصوله في نفس السامع ليجري على موجبه هو الذي نسميه كلام النفس ومعنى تغايره للعلم والارادة
كما مر قال المصنف في مقالة [illegible] واعلم ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وتارة
اليه من اراد الاطلاع عليه ولصاحب المواقف كلام في تحقيق كلام النفس حاصله ان لفظ
المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال
الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده
واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو الكلام حقيقة حتى صرحوا بان الالفاظ
حادثة على مذهبه ايضا لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم
كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين
ضرورة كونه كلام الله حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله الحقيقي وكعدم المقروء والمحفوظ
كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على
انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات
الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ
الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما هو
في التلفظ بسبب عدم مساعدة الالة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها
على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه

تكلمي الاصوات

بما عرفوا المعنى بما الازلي فيه الشامل يوصف بصفة حقيقية وقال بعض الفضلاء هذا المحمل لكلام
الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شك انه اقرب الى الاحكام
الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة اقول المفاسد التي ذكرناها انما تلزم على ما فهمه الاصحاب من كلام
الشيخ هي التي ذكرناها في الوجهين الاول والثاني من وجوه المعتزلة واما الوجوه الاخر فما ذكر ثمه
فمنها كون من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف انما يكفر لو اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه من
مخترعات البشر اما لو اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه ليس صفة قائمة بذاته تعالى بل هو دال
على ما هو صفته فهو ليس من مخترعات البشر ومخترعاته بان اوجده في لسان الملك او لسان
النبي او اوجد نقوشا دالة عليه في اللوح المحفوظ فليس من الكفر في شيء بل هو مذهب اكثر
الاشاعرة فلا ينبغي ان يتوهم كونه كفرا وما ذكره من ان ترتب الحروف انما هو في التلفظ دون
الملفوظ فالتلفظ حادث دون الملفوظ فذلك مرفوع عن طور العقل وما ذلك الا مثل ان تتصور
حركة بكمالها اجزاؤها مجتمعة في الوجود لا يكون بعضها متقدما على البعض واستفاء القبح يدل على صدقه
اتفق المسلمون على ان الكذب في كلامه تعالى محال اما عند المعتزلة فلانه قبيح استدل الله الى ادلة وهو
ان الكذب في الكلام الذي هو عندهم من قبيل الافعال دون الصفات لان الكلام عندهم
كما ذكرناه آنفا هو عبارة عن خلق الالفاظ الدالة على المعاني المقصودة منها قبيح وهو سبحانه لا
يفعل القبيح وهو مبني على اصلهم في اثبات حكم العقل بحسن الافعال وقبحها والثاني انه ينافي
مصلحة العالم لانه لو جاز وقوع الكذب في كلامه تعالى لارتفع الوثوق عن اخباره بالثواب
والعقاب وسائر ما اخبر به من احوال الآخرة والاولى وفي ذلك فوات مصالح لا تحصى و
الاصلح واجب عليه تعالى عندهم فلا يكون اخلاله به واما الاشاعرة فلهم وجوه الاول انه نقص و
النقص على الله تعالى محال اجماعا وايضا فيلزم ان نكون نحن اكمل منه تعالى في بعض الاوقات اعني
وقت صدقنا وكذبه تعالى اقول هذا الوجه انما يدل على صدق الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة
بذاته تعالى والا لزم النقصان في صفته تعالى كمال صفته ولا يدل على صدقه في الكلام اللفظي الذي تكلمه
في جسم دال على معنى مقصود منه لانه على ذلك التقدير من النقص في فعله تعالى ولا فرق بين
النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه فهم لا يقولون به مع ان الامام بيان صدقه تعالى في الكلام
اللفظي بالقسم الاول يتضمن ما قبلك الامر المعتزلة مع ان الامام بيان صدقه تعالى في الكلام اللفظي
اقول مرجع الصدق والكذب انما هو المعنى دون اللفظ ولما كان الكلام النفسي عندهم عين مدلول

الكلام اللفظي

الكلام اللفظي ومعناه كان الكذب في الكلام اللفظي راجعا الى كذب الكلام النفسي ولزم النقص
في صفته تعالى الثاني انه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما اذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى
فيلزم ان يمتنع عليه الصدق المقابل لذلك الكذب والا جاز زوال ذلك الكذب وهو ممتنع لما
ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم وهو امتناع الصدق عليه باطل فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا
امكنه ان يخبر عنه على ما هو عليه اقول لو تم هذا الدليل لدل على امتناع صدقه تعالى ايضا بان
يقال انه تعالى لو اتصف بالصدق لكان صدقه قديما فيمتنع عليه الكذب المقابل لذلك الصدق
لكنا نعلم ضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه لا على ما هو عليه فالحاصل الاجماع على ثبوت
لا على ما هو عليه ينتقض به فكان رجوعا الى الوجه الاول اقول هذا الوجه ايضا انما يدل
على كون الكلام النفسي صادقا دون اللفظي اقول لا يمكن الجواب بمثل ما ذكرنا في
الوجه الاول بان يقال كذب الكلام اللفظي راجع الى كذب الكلام النفسي كما ذكرناه انفا وكذب
الكلام النفسي قديم فكذب اللفظي ايضا قديم ويلزم ما ذكره المصنف لا نم لا يجوز حدوث
الكلام اللفظي مع قدم الكلام النفسي كما ذكرناه انفا فان يجوز ان يحدث صدق اللفظي اعني
حدوث كذبه لكان اولى وبقبول العقول اقوى الثالث وهو المعتمد للاصحاب
الدلالة على الصدق في الكلام النفسي واللفظي معا والبراءة عن المناقشات اجماع العلماء
والانبياء عليهم السلام وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله
فضلا عن صدقه ووجوب الوجود يدل على استحالة العدم لما كان الواجب ما يمتنع عدمه كان
باقيا مستمر الوجود ازلا وابدا واختلفوا في ان البقاء هل هو صفة زائدة على الذات حتى
يكون الصفة ثابتا بها ام لا فذهب الشيخ الاشعري واتباعه الى الاول لان الواجب باق بالضرورة
فلا بد ان يتصف بمعنى البقاء كما في العالم والقادر ولان البقاء ليس هو السلب والاضافات و
هو ظاهر وليس ايضا عبارة عن الوجود بل زائد عليه اذ الوجود يتحقق دونه كما في آن الحدوث
ويتصف بالحدوث فانه عند الوجود يتحقق الوجود بعد الحدوث اقول حاصله ان البقاء وجود
مخصوص مقارن فانه وجود مستمر كما ان الحدوث ايضا كذلك فانه وجود بعد العدم وذهب الاكثرون
الى انه ليس صفة زائدة وهو الامام والقاضي وامام الحرمين والامام الرازي لانه لو احتاج
ان المعقول منه استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى الوجود من حيث انتسابه الى الزمان الثاني وثانيها
ان الواجب لو كان باقيا بالبقاء الذي هو امر نفسي زائد على ذاته لما كان واجب الوجود لذاته لانه باعتباره موجود

[illegible]

ثم كان لزوم الحجة اظهر لانه يؤول الى ان الواجب موجود في الزمان الثاني صح صح

لذاته فهو باق لذاته ضرورة ان ما بالذات لا يزول ابدا واذا افتقر البقاء الصفة بها الوجود في الزمان الثاني كان الامر سوى ذاته واعترض صاحب الصحائف بان اللازم ليس الا افتقار صفة الى صفة اخرى لا ثبات من الذات ولا امتناع فيه كالارادة يتوقف على العلم والعلم على الحياة ورد بان افتقاره في الوجود الى امر سوى الذات ينافي الوجوب بالذات اوقف فيعود الى الوجه الاول اذ لا بد في اتمامه من ان البقاء وجود خاص فينافي الحقيقة ما يسدد ذلك بان الذات لو كانت باقية بالبقاء لا بنفسه فان افتقر صفة البقاء الى الذات لزم الدور لتوقف ثبوت كل منهما على الاخر وان افتقر الذات الى البقاء امتنع استغناؤه عنه فان الوجوب هو البقاء لا الذات بعد ولان افتقر احدهما الى الاخر الى الاولى التي تحققها منها كما ذكره صاحب المواقف لزم تعدد الواجب لان كلا من الذات والبقاء يكون مستغنيا عما سواه اذ لو افتقر البقاء الى شيء لافتقر الى الذات ضرورة افتقاره الكل اليه والمستغني عن جميع ما سواه واجب قطعا هو امتنع انه فرض عدم افتقار البقاء الى الذات مع لان افتقار الصفة الى الذات ضروري ورد ايضا بان البقاء لو كانت صفة ازلية زائدة على الذات قائمة به كانت باقية بالبقاء ودينه فان قيل هو باق بالبقاء لكن بقاءه نفسه لا زائد عليه قلت فيجوز ان يكون الباري تعالى باقيا ببقاء هو نفسه ودفع التركيب نفي وجوب الوجود يدل على نفي التركيب في الواجب وجوب اي لا يمكن ان يتعدد الواجب والا فالتعين الذي به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبة او معللا بها او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب في تعينه الى امر منفصل لان الاحتياج في التعين مستلزم الاحتياج في الوجود اذ الشيء ما لم يتعين لم يوجد اقول هذا من قبيل اشتباه المفهوم بما صدق فان الماهية الواجبة ان اريد بها في اول شق الترديد مفهومها وفي الاخر ما صدق هو عليه ليستقيم الكلام فان قيل ان كان نفس الماهية الواجبة فلا تعدد ان اريد بالوجوب ما صدق هو عليه ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يوجد واجبان تعين كل منهما نفس ذاته فلا تعدد وكذا قوله وان كان معللا بامر منفصل عن الواجب فلا وجوب بالذات ان اريد به المفهوم ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يكون تعين كل واجب معللا بامر منفصل عن مفهوم الواجب اعني ذات الواجب بلا محذور لا يقال لا انفصال بين ذات الواجب ومفهومه لانا نقول فح يكون شقا خامسا كما ذكره

ه الواجب ايضا لو كان الواجب اكثر من واحد لكان لكل منها تعين ضرورة وح اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم او لا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين وهو مح لان كل موجود متعين او جواز التعين بدون الوجوب وهو ينافي كون الوجوب ذاتيا لاستلزامه كون الواجب ممكنا حيث يتعين بلا وجوب وان كان بين الوجوب والتعين لزوم فان كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب وان كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب لان التعين المعلول للذات غير متخلف فلا يوجد الواجب بدونه وان كان التعين والوجوب لامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاستحالة احتياجه في الوجوب والتعين او في واحد منهما الى امر منفصل وهذا اولى قوله لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب فيه ان تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب انما هو على تقدير كون المعلول موجودا خارجيا والمعلول هاهنا ليس كذلك لما تحقق من ان الوجوب من الامور الاعتبارية ولو سلم فالمراد نمنع توقف عليه لان احدهما وجوب الذات والاخر وجوب التعين وايضا قوله اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم او لا ان اراد بالتعين الواحد المعين من التعين يختار ان لا لزوم بينه وبين الوجوب قوله وان جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين قلنا مم وانما يلزم لو لم يكن هناك تعين آخر وان اراد بالتعين احد التعينات لا على التعيين نختار ان كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب وقوله لان تعين المعلول للذات غير متخلف قلنا مسلم لكن اللازم احد التعينات لا على التعيين لا ينافي التعدد وهو اعني وجوب الوجود يدل على نفي التمثيل ايضا اي الواجب لا يكون له مثل والا لكان كل من المثلين مركبا مما به الاشتراك منهما ووجود ما به الامتياز لامتناع تركب الواجب كما بينا لكن الواجب لا يكون وجوده عارضا لما تقدم بيانه ويدل على نفي التركيب ايضا بجانبيه يعني التركيب من الاجزاء العقلية كالتركيب من الجنس والفصل والتركيب من الاجزاء الخارجية كالتركيب من الهيولى والصورة لما بينا ان الواجب لا يكون مركبا لا ذهنا ولا خارجا ويدل على نفي الضد ايضا لان الضد يقال للمشارك في الموضوع المعاقب والواجب لا يكون في الموضوع ويدل على نفي التحيز ايضا يعني ان الواجب لا يكون متحيزا والا لزم امكان الواجب لوجوب الممكن

لانه لو كان في مكان لكان محتاجا اليه ضرورة والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب ولكان
المكان مستغنيا عنه لان المكان قد يوجد دون المتمكن كما المكان المستغني الخلاء والمستغني عن
الواجب يكون مستغنيا لما سواه اذ لو احتاج الى الغير فذلك الغير اما واجب او ممكن محتاج
الى الواجب وعلى التقديرين يلزم الاحتياج الى الواجب وهو خلاف المفروض فيلزم
وجوب الممكن اقول اللازم من تحيز الواجب هو الاحتياج الى الغير في التحيز لا
في الوجود والممكن هو المحتاج الى الغير في الوجود لا في امر آخر غيره فلا يلزم امكان
الواجب وايضا استغناء المكان عن المتمكن في وجوده ممنوع لان المكان قد يوجد دون
المتمكن قلنا مسلم لو المتمكن الممكن هو الواجب كما فرضنا هنا وايضا لو كان متحيزا لكان اما ان
يكون في جميع الاحياز فيلزم تداخل المتحيزات ومخالطة الواجب بما لا ينبغي من القاذورات
واما ان يكون في البعض دون البعض فان كان لمخصص لزم احتياج الواجب الى ذلك المخصص
والا لزم الترجيح بلا مرجح اقول يجوز ان يكون المخصص هو الارادة على ان الاحتياج
المستحيل هو احتياج الواجب في وجوده لا احتياجه في صفة لو كان كما تقرر آنفا وايضا
لو كان في مكان لكان المكان قديما وقد بينا ان العالم حادث وايضا لو كان متحيزا لكان
جوهرا لاستحالة كون الواجب عرضا فاما ان لا ينقسم وح يكون جسما وكل جسم حادث
لما بينا من حدوث الاجسام وتركبه ايضا فيلزم حدوث الواجب وتركبه ويدل على نفي الحلول
ايضا لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينافي الوجوب الذاتي وايضا ان
حل في شيء فحال ان قبل الانقسام لزم انقسامه بحسب انقسام المحل وتركبه وان لم ينقسم
كان الواجب اصغر من جميع الاشياء اقول هذا الا ينافي كونه حالا في موجود
بعض المتصوفة الى انه تعالى يحل في العارفين والنصارى الى حلوله في عيسى فان ارادوا
بالحلول هذا المعنى فباطل وان ارادوا غير ذلك فلا يمكن نفيه واثباته الا بعد تعقل معناه
ويدل على نفي الاتحاد ايضا لما ذكرنا من ان الاثنين لا يتحدان اقول في صلاحيته
فرده وجوب الوجود لذاته نظر لا يخفى على المتامل وقال بعض المتصوفة اذا انتهى
العارف نهاية مراتب العرفان اتحد بهويته فصار الموجود هو الله وحده وهذه المرتبة
هي الفناء في التوحيد فان كان المراد بالاتحاد ما ذكرنا فلا شك انه باطل وان كان المراد
به غيره فلا يمكن اثباته او نفيه الا بعد تصور ما هو المراد ويدل على نفي الجهة لان كل ما

جزء لا يتجزى اصغر الاشياء تعالى عن ذلك علوا كبيرا او ينقسم وح يكون جسما

تصور

هو في جهة فهو جسم او جسماني وكل منهما ممكن حادث لما بينا من حدوث الاجسام
ويدل على نفي حلول الحوادث فيه ايضا ما اتفق جمهور العقلاء على ان الواجب لا يتصف
بالحادث اي الموجود بعد العدم خلافا للكرامية واما الاتصاف بالسلوب والاضافات
الحاصلة بعد ما لم يكن فجائز اتفاقا قالوا الموجود والصفات الحقيقية
المتغيرة التعلقات لكونه عالما بهذا الحادث وقادرا عليه فجائز واستدلوا بوجوه
الاول لو جاز اتصافه بالحادث لجاز النقصان عليه وهو باطل بالاجماع وجه اللزوم ان
ذلك الحادث ان كان من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصانا بالاتفاق
وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به للاتفاق
على ان كل ما يتصف هو تعالى به يلزم ان يكون صفة كمال واعترض بانا لا نم ان الخلو عن صفة
الكمال نقص وانما يكون لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا
الكمال وذلك بان يتصف دائما بنوع كمال يتعاقب افراده بغير بداية ونهاية ويكون
حصول كل لاحق مشروطا بزوال السابق على ما ذكره الحكماء في حركات الافلاك فلا يكون
من كل فرد يكون مشروطا لحصول كمال بل لاستمرار كمالات غير متناهية فلا يكون نقصا
واجيب بان ذات الواجب ح لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
اذ لو كان قديما لزم وجود الحوادث في الازل وانه ممتنع اقول الملازمة ممنوعة الثاني
وهو المعتمد عند الحكماء ان الاتصاف بالحادث تغير وهو على الله محال واعترض عليه
بانه ان اريد بالتغير وجود الانتقال من حال الى حال فالكبرى عين المتنازع فيه وان
اريد تغير في الواجبية او تاثر وانفعال عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون الحوادث
معلولا بالذات بطريق الاختيار او بطريق الايجاب بان تقتضي صفة كمالية مثلا حقيقة
الافراد مشروطا ابتداء كل بانقضاء الآخر كحركات الافلاك عندهم الثالث انه
لو اتصف بالحادث لزم جواز ازلية الحادث لان وصف الحدوث مر ضرورة ان الحادث
ما له اول والازلي ما لا اول له وجه اللزوم انه يجوز الاتصاف بذلك الحادث في الازل
اذ لو امتنع لاستحال انقلابه الى الجواز وجواز الاتصاف بالشيء في الازل يقتضي جواز وجود
ذلك الشيء في الازل فيلزم جواز وجود الحادث في الازل وجوابه ان اللازم من
استحالة الانقلاب جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قيدا للجواز وهو كما

الازلية جواز الحوادث لا جواز الاتصاف في الازل على ان كون الازل قيد الاتصاف
ليلزم جواز ازلية الحادث ولا خفاء في ان اللازم جواز ازلية الحادث بمعنى امكان ان
يوجد في الازل لا ازلية جوازه بمعنى انه يمكن في الازل وجوده في الجملة وهذا كما يقال ان
قابلية الآن لايجاد العالم متحققة في الازل بخلاف قابلية ايجاد العالم في الازل اي
يمكن في الازل ان يوجده ولا يمكن في الازل ان يوجده في الازل ومعنى الكلام ان
يعتبر الحادث بشرط الحدوث والا فلا خفاء في امكان وجوده في الازل الرابع
انه لو جاز اتصافه بالحوادث لزم عدم خلوه عن الحادث فيكون حادثا كما سبق من ان
كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما الملازمة فلوجهين احدهما ان المتصف بالحادث
لا يخلو عنه وعن ضده وضد الحادث حادث لانه منقطع الى الحادث ولا شيء من
القديم كذلك لما تقرر من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وثانيهما انه لا يخلو عنه وعن
قابليته وهي حادثة لما مر من ان ازلية القابلية يستلزم جواز ازلية المقبول فيلزم
ازلية الحادث وهو ممتنع وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانه ان اريد بالضد
ما هو المتعارف فلا نم ان لكل صفة ضدا وان الموصوف لا يخلو عن الضدين وان
اريد مجرد ما ينافيه وجوديا كان او عدميا حتى ان عدم كل شيء ضده ويستحيل
الخلو عنهما فلا نم ان ضد الحادث حادث فان القدم والحدوث انما هما من
صفات الوجود وخاصة فعدم الوجود الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث
وان اطلق على المعدوم ايضا باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود او مسبوقا به فهو
قديم وامتناع زوال القديم انما هو في الموجود لظهور زوال العدم الازلي بكل حادث
واما الثاني فلان القابلية اعتبار عقلي معناه امكان الاتصاف ولو سلم
فازليتها انما يقتضي ازلية جواز المقبول اي امكانه لا جواز ازليته ليلزم المح
وقد عرفت الفرق واحتج الخصم بوجوه الاول الاتفاق على انه تعالى سميع
بصير متكلم ولا يتصور هذه الامور الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر
وهي حادثة فوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى واجيب بان الحادث
تعلق تلك الصفات وانه اضافة يجوز تجددها الثاني المصحح للقيام بالغير اما
كونه صفة فيعم هذا المصحح الحادث او كونه صفة مع وصف القدم وهو كونه غير مسبوق

تجددها ظ

بالعدم وانه

بالعدم وانه لا يصلح جزءا للمؤثر في الصحة فتعين الاول فيصح قيام الصفة الحادثة به تعالى
منع الحصر لجواز ان يكون المصحح خصوص الصفة القديمة المنافية لخصوص الصفة الحادثة فلا يلزم
اشتراك الصحة ولو سلم يجوز ان يكون القدم شرطا والحدوث مانعا الخامس انه
تعالى صار عالما بعد ما لم يكن وصار عالما بانه اوجد بعد ان كان عالما بانه سيوجد
فقد حدث في صفة الخالقية وصفة العلم واجيب بان التغير في الاضافات فان العلم
صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم فتغير ذلك التعلق بحسب تغيره والخالقية من الصفات الاضافية
او من الحقيقية والتغير تعلقها بالمخلوق لا نفسها قالت الكرامية اكثر العقلاء يوافقوننا
في قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى وان انكروه باللسان فان الجبائية قالوا ان الارادة والكراهة
حادثتان لا في محل لكن المريدية والكارهية حادثتان في ذاته تعالى وكذا السامعية والمبصرية
تحدث بحدوث المسموع والمبصر وابو الحسين جعل العلوم متجددة والاشعرية يثبتون
النسخ وهو رفع الحكم او انتهاؤه وهما عدم بعد الوجود فيكون حادثا وكلهم
قالوا بوجود الاضافات مع عروض المعية والقبلية المتجددة بين ذاته تعالى واجيب
بان التغير في الاضافات وهو جائز كما ذكرنا انفا وتحرير محل النزاع ان الصفات
على ثلثة اقسام حقيقية محضة كالحياة وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة واضافية
محضة كالمعية والقبلية وفي عدادها الصفات السلبية ولا يجوز بالنسبة الى ذاته تعالى
التغير في القسم الاول ويجوز في القسم الثالث مطلقا واما القسم الثاني فانه لا يجوز
التغير في نفسه ويجوز في تعلقه اولى الادلة المذكورة لو تمت لدل على امتناع التغير
في صفاته مطلقا اي صفة اي قسم كان وتخصيص المطلوب مع عموم الادلة خطأ ويدل ايضا
نفي الحاجة ايضا معنى واجب الوجود لا يكون محتاجا في وجوده ولا فيما يتوقف عليه وجوده
الى امر غير ذاته والا لم يكن واجبا لذاته ويدل على نفي الالم مطلقا سواء كان مزاجيا
او عقليا فان الواجب تعالى لا يتالم اصلا لان الالم ادراك المنافي من حيث هو مناف وانه
تعالى منزه عن ان يكون شيء منافيا له اذ الشيء لا يكون منافيا لمبدئه ويدل على نفي اللذة
المزاجية لانها من توابع المزاج وظاهر انه يستحيل على واجب الوجود وخصص اللذة
بالمزاجية لان الحكماء يثبتون له اللذة العقلية فانهم يقولون اللذة ادراك الملائم من
حيث هو ملائم وادراكه لكماله الذاتي لذة وذلك ضروري يشهد به الوجدان ثم ان

كالعلم مثلا اجل الكمالات وادراكه اقوى الادراكات وجب ان يكون لذاته اقوى اللذات
ولذلك قالوا اجل مبتهج هو المبدأ الاول بذاته واعترض عليه بانه ان اريد ان الكمال الحق
بسببها اللذة هي نفس ادراك الملائم فغير مسلم وان اريد انها ما يلحق البتة عند
ادراك الملائم فربما يختص ذلك بادراك دون ادراك فانهما مختلفان قطعا والمعاني
والاحوال والصفات الزائدة بحسبها يعني وجوب الوجود يدل على نفي المعاني خلافا
للشيخ ابي الحسن الاشعري فانه قال ان لله تعالى معاني قائمة بذاته هي العلم والقدرة والارادة
والحيوة والكلام والسمع والبصر وعلى نفي الاحوال خلافا لابي هاشم فانه قال ان لله تعالى
احوالا مثل العالمية والقادرية والحيية وغيرها وعلى نفي الصفات الزائدة في الاعيان
خلافا لطائفة من المعتزلة فانهم قالوا ان لله تعالى صفات زائدة في الاعيان واختار
المصنف نفي هذه الامور كلها لان وجوب الوجود دال على نفيها لان هذه الامور ان كانت
واجبة لذواتها لزم تعدد الواجب وقد ابطلناه وان كانت ممكنة لذواتها فالموجب لها ان
كان هو ذات الواجب لزم ان يكون الواحد قابلا وفاعلا وهو باطل وان كان غيره لزم افتقار
الواجب الى غيره واعترض عليه بانه لم يثبت امتناع كون الواحد قابلا وفاعلا وكذا
وجوب الوجود دل على نفي الرؤية ذهب الاشاعرة الى انه تعالى يجوز ان يرى وان
المؤمنين في الجنة يرونه منزها عن المقابلة والجهة والمكان وخالفهم في ذلك جميع الفرق
فان المشبهة والكرامية انما يقولون برؤيته في الجهة والمكان لكونه عندهم جسما تعالى الله
عن ذلك علوا كبيرا ولا نزاع لنا فيهم في جواز الانكشاف التام العلمي ولا للمثبتين
في امتناع ارتسام صورة من المرئي في العين واتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي
وانما محل النزاع انا اذا عرفنا الشمس مثلا بحد او رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا
ابصرناها وغمضنا العين كان نوعا آخر فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل نوع آخر
من الادراك فوق الاول نسميها الرؤية ولا يتعلق في الدنيا الا بما هو في جهة و
مكان فمثل هذه الحالة الادراكية هل يصح ان يقع بدون المقابلة والجهة وان يتعلق
بذات الله تعالى منزها عن الجهة والمكان ام لا والمعول عليه من المنقول قوله تعالى
حكاية رب ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف
تراني وقد احتج به من وجهين احدهما ان موسى ع سال الرؤية ولو امتنع كونه تعالى

مرئيا لما سال

مرئيا لما سال لانه منع امكان ما لا يعلم امتناعه او يجهله فان علمه فالعاقل لا يطلب المحال
وان جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله تعالى يمتنع ان يكون نبيا كليما وقد وصفه تعالى بذلك في كتابه
بل نقول انه لا يصلح للنبوة اذ المقصود من البعثة هو الدعوة الى العقائد الحقة والاعمال الصالحة
وثانيهما انه علق الرؤية على استقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق على الممكن ممكن
لان معنى التعليق ان المعلق يقع على تقدير وقوع المعلق عليه والمحال لا يقع على شيء
من التقادير واعترض على الاول بوجوه الاول ان موسى ع ما سال الرؤية بل طلب بها
من العلم الضروري لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم شائع سيما استعمال رأى
بمعنى علم واري بمعنى اعلم فكأنه قال اجعلني عالما بك علما ضروريا واجيب بان الرؤية
وان استعملت بمعنى العلم لكن هنا لا يصح حملها عليه لوجوه الاول انها لو كانت بمعنى العلم
لكان النظر المرتب عليها بمعناه ايضا لكن النظر الموصول بالى نص في الرؤية الثاني يلزم
ان لا يكون موسى ع عالما بربه علما ضروريا مع انه يخاطبه وذلك لا يعقل لان المخاطب في حكم
الحاضر الثالث انه لا يكون الجواب مطابقا للسؤال لان قوله لن تراني نفي
لرؤيته لا للعلم الضروري باجماع المعتزلة الثاني ان الكلام على حذف المضاف والمعنى
ارني آية من آياتك انظر الى آيتك واجيب بان ذلك لا يستقيم اما اولا فلانه يحتاج
الى الحذف لان السؤال لان قوله لن تراني مع ما ذكرنا من الاجماع نفي لرؤيته تعالى لا لرؤية
آية من آياته تعالى واما ثانيا فلان اندكاك الجبل اعظم آية من آياته فكيف يستقيم نفي رؤية
الآية واما ثالثا فلان الآية انما هي عند اندكاك الجبل لا استقراره فكيف يصح تعلق رؤيتها
بالاستقرار الثالث ان موسى ع انما سال الرؤية بسبب قومه لا لنفسه لانه كان
عالما بامتناعها لكن اقترحوا عليه وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فسال ليعلم قومه
امتناعه واجيب بانه يمنع من المنكر اجتنابا لخطاب اجهل اذا هم نظروا اليك فاسد اما اولا
فلانهم لما سالوا وقالوا ارنا الله جهرة زجرهم الله وردعهم عن السؤال باخذ الصاعقة
فلم يحتج موسى ع الى زجرهم الى سوال الرؤية وليس في اخذ الصاعقة دلالة على امتناع المسؤول
لجواز ان يكون ذلك لتقدمهم على موسى عن الايمان بما طلبوه تعنتا لا لامتناع ما طلبوه
واما ثانيا فلان تجويز الرؤية باطل بل كفر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى تقرير الرد وتقرير
الباطل الذي هو ... فلما قالوا اجعل لنا الها كما لهم آلهة رد عليهم من ساعته بقوله انكم قوم تجهلون

يكون ع

وأما ثالثا فلانهم ان كانوا مؤمنين بموسى عليه السلام مصدقين بكلامه كفاهم اخباره بامتناع الرؤية
من غير طلب للمرئي وشاهدوه لما جرت من الاحوال والاهوال ولا لم يفد الطلب والجواب
لانهم وان سمعوا الجواب فهو المخبر بانه كلام الله تعالى ورده ايا لهم كانوا مؤمنين لكن جاهلا
مسئلة الرؤية وظنوا جوازها فعند سماع الكلام واختار موسى عليه السلام في الرد عليهم طريق السؤال
والجواب من الله تعالى ليكون اوثق عندهم واهدى الى الحق واضاف موسى الرؤية الى نفسه
دونهم لئلا يبقى لهم عذر ولا يقولوا انه سأل لنفسه لا لنا ولعل قدره عند الله تعالى الرابع
انه سأل الرؤية مع علمه بامتناعها لزيادة الطمأنينة بتعاضد دليل العقل والسمع كما في
طلب ابراهيم عليه السلام ان يريه كيفية احياء الموتى الخامس ان معرفة الله تعالى لا يتوقف على العلم
بمسئلة الرؤية فيجوز ان يكون لاشتغاله بسائر العلوم والوظائف الشرعية لم يخطر بباله
هذه المسئلة حتى انه لو امته فطلب العلم او خطرت بباله وكان ناظرا فيها طالبا للحق فاخر
على السؤال اليقين لرجاء الجلال واجيب بان الزام جهل النبي المصطفى بمعرفة الله
سبحانه وما يجوز عليه ويمتنع دون احاد المعتزلة ومن حصل طرفا من علم الكلام الحكمة
الشنعاء والطريقة العوجاء التي لا يسلكها احد من العقلاء والوجه الاول انه في الايضاح بانه
لم يعلق الرؤية على استقرار الجبل مطلقا او حالة السكون لتكون ممكنا بل عقيب النظر بلا
فصل او هو حالة تزلزله وانه كان ولا ان الحال الاستقرار واجيب بانها علقت
على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد بحال السكون او الحركة والا لزم الاضمار في الكلام
فان قيل استقرار الجبل واقع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية فيها قلت المراد استقرار
الجبل من حيث هو من غير تقييد بحال الحركة او السكون لكن في المستقبل وعقيب النظر بلا
فصل او ان فلا يرد السكون السابق او اللاحق فان قيل وجود الشرط لا يستلزم وجود
المشروط قلنا ذلك في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا
فيه واما الشرط التعليقي فمعناه ما يتم به علية العلة واخر ما يتوقف عليه الشيء
وما جعل بمنزلة الملزوم لما علق عليه وايضا الاستقرار حال الحركة ممكن بان يحصل بدل
الحركة السكون ومن المعقول انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها من الحركة
والسكون والاجتماع والافتراق وذلك ظاهر ونرى الجواهر ايضا وذلك لانا نرى الطول
والعرض في الجسم ولهذا نميز الطويل من العريض ونميز الطويل من الاطول وليس الطول

بالسكون [illegible]

والعرض وعرض

والعرض وعرض قائمين بالجسم لا نتوهم انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا اما
قائم بجزء واحد منها فذلك الجزء يكون اكبر حجما من جزء آخر فيقبل القسمة هذا خلف وان قام
باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو ممتنع فرؤية الطول هو رؤية الجواهر
التي تركب منها الجسم فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجواهر والعرض وهذه الصحة لها علة
مختصة بحال وجودهما وذلك لتحققها عند الوجود وانتفائها عند العدم فان الجواهر
والاعراض لو كانت معدومة لا يستحيل كونها مرئية بالضرورة والاتفاق ولولا تحقق امر مصحح حال
الوجود غير متحقق حال العدم لكان تخصيص الصحة بحال الوجود ترجيحا بلا مرجح لان نسبة الصحة
على تقدير استغنائها عن العلة الى طرفي الوجود والعدم على سواء وهذه العلة مصحح للرؤية
لا بد ان تكون مشتركة بين الجوهر والعرض لكونها معلولا مشتركا بينهما والا لزم تعليل الامر
الواحد وهو صحة كون الشيء مرئيا بالعلل المختلفة وهي الامور المختصة اما بالجواهر او بالاعراض
وهو غير جائز لما مر في مبحث العلل وهذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث اذ لا مشترك
بين الجواهر والعرض سواهما فان الاحتياج الى الاولى في نفسه عامة بجوهر كونها مختصة
سوى هذين لكن الحدوث لا يصلح ان يكون علة للصحة لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار
عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزءا للعلة لان التأثير صفة اثبات فلا يتصف
به العدم ولا ما هو مركب منه فاذن العلة المشتركة هي الوجود وليس الا وانه مشترك بينها وبين
الواجب لما تقدم من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها فعلة صحة الرؤية متحققة في حق
الواجب تعالى فيجوز ان يرى ذاته ثم وهذا الطريق الاول مسلك الرؤية للجمهور ممنوع وما
ذكره من دليل مع ابتنائه على اثبات الجوهر الفرد مبني على امتناع قيام عرض واحد بمحلين وهو
لم يعني ان يقوم عرض بتمامه في محل ثم بعينه في ذلك العرض بتمامه في محل آخر لا بمعنى ان
يقوم عرض واحد بمجموع محلين من حيث المجموع فانه ليس ممتنع واللازم هو الثاني بالمعنى الثاني
دون الاول ودليله المذكور معترض عليه بوجوه منع ما دل عليه كلام الامام [illegible]
ان المراد بالعلة ههنا ما يصح متعلق الرؤية لا المؤثر في الصحة على ما فهمه الاكثر [illegible]
للاول ان الصحة معناه الامكان وهو امر اعتباري لا يفتقر الى علة موجودة بل يكفيه
الحدوث الذي هو ايضا اعتباري ووجه انه [illegible] ان ما لا يتحقق له في الاعيان
لا يصلح متعلق الرؤية بالقول الثالث انه لا يحصر المشترك بينهما في الحدوث والوجود

فان الامكان ايضا امر مشترك فلا يجوز ان يكون هو العلة ووجه اندفاعه ان الامكان الخاص
لا يتحقق الا في الخارج فلا يمكن تعلق الرؤية به واما علة الصحة يجب ان يكون مخصصة بحال الوجود
والامكان ليس كذلك فان المعدوم متصف بالامكان فيلزم ان يصح رؤيته وهو باطل بالبديهة
الثالث ان الواحد النوعي قد يعلل بعلل مختلفة كالحرارة بالشمس والنار فلا يلزم ان
يكون للمعلول المشترك علة مشتركة وما اشتهر من ان الاثر الواحد لا يعلل بالعلل المختلفة انما هو في
الواحد بالشخص ووجه اندفاعه ان متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون من خصوصيات الجوهرية
او العرضية بل يجب ان يكون امرا مشتركا كان فيه ينقطع بانا قد نرى الشيء ونعرف له هوية ما من
غير ان نعرف كونه جوهرا او عرضا فضلا عن ان نعرف ما هو زيادة خصوصية لا نعرف هل هو انسان او
او فرس سوادا او خضرة بل نرى زيدا انما يتعلق الرؤية واحدة بهوية من غير تفصيل لما
فيه من الجواهر والاعراض ثم قد نفصله الى ما فيه من تفاصيل الجواهر والاعراض وقد نغفل عن
التفاصيل بحيث لا نفعلها هذا ما سلكنا عنها وان استقصينا في ذلك علم ان ما يتعلق به الرؤية
هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التي بها الافتراق وهذا معنى كون علة صحة الرؤية مشتركة
بين الجوهر والعرض قيل ان الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات امر اعتباري
كمفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية اصلا وان المدرك من زيد في تلك الصورة المذكورة
هو خصوصية ذاته الموجودة الا انه ادراك اجمالي لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال
متفاوتة قوة وضعفا فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك بما يتعلق
به من الاحوال الرابع انه لم يثبت كون الوجود هو العلة وكونه مشتركا بين الجوهر والعرض
وبين الواجب لا يلزم منه صحة رؤيته اي رؤية الواجب لجواز ان يكون خصوصية الجوهرية او العرضية شرطا
او خصوصية الواجبية مانعة عنها ووجه اندفاعه ان صحة الرؤية عند تحقق ما يصح متعلقا
لها ضرورية بل لا معنى لصحة الرؤية الا ذلك ثم الشرطية والمانعية انما يتصور لتحقق الرؤية لا لصحتها
والغرض انما نوجه الحكم فيها انه لا بد لاشتراك الوجود بين الواجب وغيره كيف وقد جزم معاشر
الاشاعرة بان وجود كل شيء عين حقيقته واجاب الآمدي بان المتمسك بهذا الدليل ان كان
ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كالقاضي وجمهور الاشاعرة لم يرد عليه ما ذكر بعده وان
كان ممن لا يعتقده كالشيخ فهو بطريق الالزام ولا يجب كون الملزم معتقدا لما يتمسك به
وقال بعض المحققين هو ان الوجود مشترك بين الموجودات كلها عند الشيخ ايضا والاتحاد

الذي ادعاه ان اراد به ان الوجود وموجودية ليس لماهيته بيان ممتاز في نفس الامر احديهما بالاخرى
كالسواد او بالجسم فلا اشتباه في كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي صورناه ومع اشتراكه
بين الموجودات كلها والاكثرون توهموا ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية ينافي
دعوى اشتراكه بين الموجودات او يلزم منها محال كون الاشياء كلها متفقة الحقيقة وهو مما
لا يقول به عاقل ومنها انه يلزم على ما ذكرتم صحة رؤية كل موجود حتى الاصوات والطعوم
والروائح والاعتقادات والقدرة والارادات وغيرها من الموجودات وبطلانه ضروري
والشيخ الاشعري يلتزمه ويقول انما لا نتعلق بها الرؤية منا على جري العادة بان الله تعالى
اجرى ان لا يخلق فينا رؤيتها لا بناء على امتناع ذلك لكن من عرف والتحق ردوا ان يكون المرئي
من كل موجود هو الوجود المطلق المشترك بين الموجودات تمسك بما قال الامام الرازي
في نهاية العقول من اصحابنا من التزم ذلك وقال المرئي هو الوجود فقط وانا لا نبصر
اختلاف المختلفات بل نعلم بالضرورة وهذه مكابرة لا يرتضيها العقل بل الوجود
علة الصحة كون الحسية المخصوصة مرئية ومنها نقض الدليل بصحة المخلوقية فانها مشتركة بين الجوهر
والعرض ولا مشترك بينهما يصلح علة لذلك سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب تعالى
عن ذلك علوا كبيرا واجيب بانها امر اعتباري محض لا يحتاج الى علة اذ ليست مما يتحقق
عند الوجود وتنتفي عند العدم كصحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث يصلح هنا علة لانه لا مانع
من ذلك في صحة الرؤية انما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا يتحقق له في الخارج اما النقض
بصحة الملموسية فنفي الاول كما ان تعلق الرؤية بالشيء بمعنى كونه مرئيا يقتضي كونه
من الامور العينية لا من الاعتبارات المحضة كذلك تعلق اللمس بالشيء بمعنى كونه ملموسا
يقتضي كونه مما يتحقق في الاعيان فان الامور الاعتبارية المحضة لا يمكن تعلق اللمس بها ويجاب
عن هذا النقض بان ذلك الوجه انما يرد ونقض بصحة الملموسية ولا وجه له لان تعلق اللمس بشيء
بمعنى كونه ملموسا يقتضي كونه من الموجودات الخارجية والامور الملموسية عبارة عن
امكان كونه ملموسا والامكان من الاعتبارات العقلية التي لا يحتاج الى علة اذ ليس
مما يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم كصحة الرؤية ولا حاجة هنا الى بيان صحة الملموسية
وصحة المخلوقية اذ كل منهما يقال انه في هذه المقالة في حكمه وبالعكس فمن ادعى ورود النقض
باحديهما واجاب عن الاخرى ودل الوقوع الاجماع والنص اما الاجماع فاتفاق الامة

قبل ظهور المخالفين على وقوع الرؤية وكون الآيات والاحاديث الواردة فيها على ظواهرها
حتى روى حديث الرؤية احد وعشرون رجلا من كبار الصحابة واما النص من الكتاب
قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة بيان ذلك ان النظر في اللغة جاء بمعنى
الانتظار ويستعمل بغير صلة وجاء بمعنى التفكر ويستعمل بفي وجاء بمعنى الرأفة ويستعمل
باللام وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل بالى والنظر في الآية موصول بالى فوجب حمله على الرؤية
واعترض عليه بوجوه الاول لا نسلم ان النظر الموصول بالى حقيقة للنظر بل هو واحد الآلاء ويقول
النظر بمعنى الانتظار فمعنى الآية نعمة ربها منتظرة ولا نسلم ان النظر الموصول بالى قد جاء للانتظار
قال الشاعر ۞ وشعث ينظرون الى بلال ۞ كما نظر الظماء حيا الغمام ۞ ووجه
العلم ان العطاش ينتظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار ليصح التشبيه
وقال ۞ وجوه ناظرات يوم بدر ۞ الى الرحمن يأتي بالفلاح ۞ اي منتظرات لاتيانه
بالنصر والفلاح وقال ۞ كل الخلائق ينظرون سجاله ۞ نظر الحجيج الى طلوع هلال ۞
اي منتظرون عطاياه انتظار الحجاج ظهور الهلال واجيب عنها بان انتظار النعمة غم ومن
ثم قيل الانتظار موت احمر فلا يصح الاخبار به لبشارة ان سوق الآية لبشارة المؤمنين
وبيان انهم يومئذ في غاية الفرح والسرور على ان كون الى اسما بمعنى النعمة لم يثبت في اللغة
فلا اضافة الى نعمه وعزائمه واطلاقه بانهم عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الآية عليه احد من
ائمة التفسير في القرن الاول والثاني بل اجمعوا على خلافه وكون النظر الموصول بالى
المسند الى الوجه بمعنى الانتظار مما ثبت عند الثقات وما يدل عليها الابيات لاحتمال
ان يكون المعنى في الاول يرون بلالا كما يرى الظماء وعده وحيده عند الاحساس ولا يمنع
حمل النظر الوارد بلا صلة على الرؤية بطريق الحذف والايصال انما الممنوع حمل الموصول بالى
على غيرها وفي الثاني ناظرات الى جهة الله وهي العلو في العرف ولذلك يرفع اليه
الايدي في الدعاء او ناظرات الى آثاره من الغرب والطعن الصادر من الملائكة
التي ارسلها الله تعالى لنصرة المؤمنين يوم بدر وذكر بعض الرواة ان الرواية هكذا
وجوه ناظرات يوم بكر ۞ وان قائله شاعر من اتباع مسيلمة الكذاب والمراد بيوم بكر يوم
القتال مع بني حنيفة لانهم بطن من بكر بن وائل والمراد بالرحمن مسيلمة على ما هو الحمل
ظاهر وفي الثالث يرون سجاله ويكون استعمال النظر المجرد عن الصلة للرؤية كما مر آنفا

الثاني ان النظر الموصول بالى موضوع لتقليب الحدقة لا للرؤية لانها في مقابله لا يتصف به
الرؤية مثل الشدة والشزر والازورار والرضى والتجبر والذل والخشوع ويستعين بهما
لا يصح صفة للرؤية بل هي احوال تكون عليها عين الناظر عند تقليب الحدقة وكذا الرضا والتحقيق
مع امتناع الرؤية فيقال نظرت الى الهلال فلم اره ولو كان بمعنى الرؤية لكان تناقضا و
ما زلت انظر الى الهلال حتى رأيته ولو حمل على الرؤية لكان الشيء غاية لنفسه وانظر كيف
ينظرون ان الاعمى لا ينظر اليه وانما ينظر الى تقليب الحدقة وقال تعالى تراهم ينظرون اليك
وهم لا يبصرون وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية ولا ملزوما لها لزوما عقليا حتى يكون من كنية
كشفها بل لازما عاديا مصححا للتجوز وجعله مجازا عن الرؤية ليس باولى من جعله على
حذف المضاف اي ناظرة الى ثواب ربها على ما ذكره علي عليه الصلاة والسلام وكرم وجهه
المعتزلة واجيب بان النظر الموصول بالى حقيقة في الرؤية يشهد به النقل عن ائمة اللغة وتتبع
موارد استعماله وليس حقيقة في تقليب الحدقة وقولهم يقال نظرت الى الهلال فلم اره قلت
لا يصح نقله عن العرب بل يقال نظرت الى مطلع الهلال فلم ار الهلال وكذا ما زلت
انظر الى مطلع الهلال حتى رأيت الهلال ولو سلم فمحمول على حذف المضاف والنسبة
من الاخبار كلها مجازات حيث اطلق النظر على تقليب الحدقة اطلاقا لاسم المسبب على
السبب وعلى تقدير كون النظر مجازا عن الرؤية يجب الحمل عليها لانها اقرب الى الكمال
اضمار ما ذكره كنعم الله وجهته وآثاره ولا قرينة ههنا تعين المراد فالتقدير تحكم لا يجوز
لغة وذهب المصير الى المجاز المتعين ومنه قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون في حق
شأن الكفار وخصهم بكونهم محجوبين فلم المؤمنون غير محجوبين وهو معنى الرؤية ولا يحمل
على كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر ومنه قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة
فسر جمهور ائمة التفسير الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية على ما ورد في الخبر كما سيجيء وهو
لا ينافي ما ذكره البعض من ان الحسنى هي الجزاء المستوي والزيادة هي التفضل فان اصل
الرؤية اجل الكرامات وافضلها فكيف يعبر عنها بالزيادة قلت للتنبيه على انها اجل
من ان يعد من الحسنات وفي اجزية الاعمال الصالحات والنص من السنة قوله
صلى الله عليه وسلم انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته ومنها
ما روي عن صهيب انه قال قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية للذين احسنوا الحسنى وزيادة

وقال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار نادى مناد يا اهل الجنة ان لكم عند الله موعدا
يريد ان ينجزكموه قالوا ما هذا الموعد الم يثقل موازيننا ويبيض وجوهنا ويدخلنا الجنة
ويجرنا من النار قال فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله تعالى قال فما اعطوا شيئا
احب اليهم من النظر ومنها قوله ان ادنى اهل الجنة منزلة لمن ينظر الى جنانه وازواجه
ونعيمه وخدمه وسرره مسيرة الف سنة واكرمهم على الله من ينظر الى وجهه غدوة وعشية
ثم قرأ رسول الله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقد صح هذه الاحاديث من رواية
نحو عشرين من ائمة الحديث الا انها آحاد وانكروا منها احتجوا باوجه عقلية وسمعية بعضها في
نفي الرؤية وبعضها في وقوعها فالعقلية منها ان الرؤية اما بانتقال شعاع العين بالمرئي
او بانطباع الشبح من المرئي في حدقة الرائي على اختلاف المذهبين وكلاهما في حق
الباري تعالى ظاهر الامتناع لتجرده واختصاصهما بالجسمانيات فيمتنع رؤيته واجيب بمنع
انحصارها في الطريقين ومنها ان من شرط الرؤية كما علم بالضرورة من التجربة المقابلة او ما في
حكمها وهي مستحيلة في حق الله تعالى لتنزهه عن المكان والجهة واجيب بمنع الاشتراط
سيما في الغائب فان الاشاعرة جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلا ولا في حكمه بل جوزوا
رؤية اعمى الصين بقة اندلس ومنها انه لو جازت لدامت لكل سليم الحاسة في الدنيا
والآخرة فيلزم ان يراه الآن وفي الجنة على الدوام والاول منتف بالضرورة والثاني بالاجماع
وبالنصوص القاطعة الدالة على اشتغالهم بغير ذلك من اللذات وجه اللزوم ان للرؤية
شرائط عندنا ايضا سبق يجب الرؤية معها ويمتنع بدونها ولا يتعقل من تلك
الشرائط في حق رؤية الله تعالى الا شيئان سلامة الحاسة وكون الشيء جائز الرؤية
لاختصاص ما سواهما بالجسمانيات فان كفيا في رؤيته تعالى لزم دوام الشيء بدوام الشرط آخر
فيرد انه ان نراه الآن اذ لو جاز عدم الرؤية مع تحقق شرائطها لجاز ان يكون
بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وتجويز ذلك سفسطة وان لم يكفيا لزم ان لا نراه
الآن ولا نراه في الآخرة ايضا وذلك لان الشرائط التي من قبلنا سوى سلامة الحاسة
متحققة والتي من قبله تعالى لا يتصور فيها التغير والتبدل لان كل ما ثبت له تعالى اما
لذاته او لصفة لازمة لذاته لامتناع اتصافه بالحوادث فلو جاز رؤيته تعالى لجاز في
الاوقات كلها واجيب بان قولكم تجويزه سفسطة ان اردتم بالتجويز حكم العقل بانه

من الامور

من الامور الممكنة التي لا يلزم من فرض وقوعها محال فهو ليس بسفسطة بل هو صحيح مطابق
الواقع وان اردتم به تردد العقل وعدم جزمه بانتفائها فالملازمة ممنوعة فان انتفاء تلك
العاديات القطعية الضرورية كعدم صيرورة اواني البيت اناسا فضلاء عالمين بدقائق
العلوم كالمجسطي والمخروطات ونحو ذلك مما يجزم به في العلم الضروري بانتفائه وان كان
نقيضها من الممكنات دون المحالات وليس الجزم به الا بسبب الجهل المذكور مبنيا على العلم
بانه يجب الرؤية عند وجود شرائطها الا ان هذا الجزم حاصل لمن لا يخطر بباله هذه المسألة بل لمن
يجحده ويعتقد خلافها ولانه يجوز ان يكون ذلك الجزم نظرا الى اتفاق الكل على كونه
ضروريا بل نقول قد تحقق شرائط رؤية شيء باجمعها ولا نرى ذلك الشيء لانا نرى الجسم
الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون بعض مع ان الكل
في حصول الشرائط وظهر انه لا يجب الرؤية عند اجتماعها لا يقال ابعاد تلك الاجزاء
عن البصر مختلفة فلا نرى ما هو ابعد لانا نقول هذه التفاوت لا يزيد على مقدار قطر
المرئي اعني الطول الامتدادات الواقعة فيه فلو كان عدم رؤية بعض الاجزاء لاجل البعد
وفرضنا ان هذا المرئي زاد بعده عن البصر بقدر قطره وجب ان لا يرى اصلا لكنه نرى
فلا اثر للبعد المذكور في عدم الرؤية فان قيل لا يلزم من رؤيتنا جميع اجزائه ان نراه كبيرا
وانما يلزم ذلك ان لو كان صغر المرئي وكبره بحسب رؤية الاجزاء وعدمها وليس كذلك
بل صغر المرئي وكبره بحسب صغر الزاوية الجليدية وكبرها على ما بين في علم المناظر وقال
صاحب المواقف ضعفه ظاهر بناء على تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى او على هذا التقدير
انه راى الاجزاء كلها وجب ان نرى الجسم كما هو في الواقع سواء كان قريبا او بعيدا وذلك
ان رؤية كل منها او بعضها اصغر مما هو عليه وجب الانقسام فيما لا يتجزى لثبوت ما هو اصغر منه
ورؤية كل من الاجزاء اكبر مما هو عليه يقبل او ان يرد منه لوجب ان لا نرى الا اضعف او اكبر من
ذلك وهو باطل قطعا ورؤية اكبر باطل من مثل وجب الانقسام ورؤية بعضها على ما هو عليه
وبعضها اكبر مثل وجب ترجيحا بلا مرجح فوجب ان نرى الكل على حاله فلا تفاوت في
الصغر والكبر فتعين ان يكون التفاوت بحسب رؤية البعض دون البعض والنقلية منها قوله تعالى
لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار من وجهين احدهما ان الادراك بالبصر عبارة شائعة في الادراك
بالبصر اسناد الفعل الى الآلة والادراك بالبصر هو الرؤية بمعنى اتحاد المفهومين او

لانهما وقع المعرف باللام حيث لا قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق باجماع اهل
العربية والاصول وائمة التفسير وبشهادة استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء فانه سبحانه
قد اخبر بانه لا يراه احد في المستقبل فلو رآه المؤمنون في الجنة لزم كذبه وهو محال والجواب
ان اللام في الجمع لو كان للعموم والاستغراق كما ذكرتم كان قوله تدركه الابصار موجبة كلية
قد دخل عليها النفي فرفعها ورفع الايجاب الكلي سلب جزئي ولو لم يكن للعموم كان قوله لا تدركه
الابصار سالبة مهملة في قوة الجزئية وكان المعنى لا يدركه بعض الابصار ونحن نقول بموجبه
حيث لا يراه الكافرون بل نقول تخصيص البعض بالنفي يدل على الاثبات للبعض فالآية
حجة لنا لا علينا سلمنا عموم الابصار وان مدلول الكلام عموم السلب لا سلب العموم
فلا نم عمومه في الاحوال والاوقات فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة
سلمناه لكن لا نم ان الادراك بالبصر هو الرؤية او لازم لها بل هو رؤية مخصوصة
وهو ان يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقته النيل والوصول مأخوذ من
من ادركت فلانا اذا لحقته ولهذا يصح رأيت القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم به
ولا يصح ادركه بصري وما رأيته فيكون اخص من الرؤية ملزوما لها بمنزلة الاحاطة من
العلم فلا يلزم من نفيه نفيها او نقول الادراك بالبصر هو الرؤية بالجارحة المخصوصة
فلا يلزم من نفيه نفي الرؤية مطلقا اذ يمكن ان يرى لا بتلك الجارحة المخصوصة
كما هو الحق فان المثبتين لرؤية الله تعالى يجوزون ان الحالة المخصوصة التي
يحصل لنا بالبصر في الدنيا وتسمى رؤية يحصل لنا تلك الحالة بعينها بالنسبة
الى الله تعالى من غير توسط تلك الجارحة وثانيها انه تعالى تمدح بكونه لا يرى فانه
ذكره في اثناء المدائح وما كان من الصفات عدمه مدحا كان وجوده نقصا
يجب تنزيه الله تعالى عنه فظهر انه يمتنع رؤيته وانما قلنا من الصفات احترازا عن
الافعال كالعفو والانتقام فان الاول تفضل والثاني عدل وكلاهما كمال
والجواب ان ما ذكرتم حجة لنا على ان المنفي ليس هو الرؤية بالمعنى المتنازع فيه بل هو
ادراك البصر باحد المعنيين اللذين ذكرناهما اعني الادراك على وجه الاحاطة
بجوانب المرئي والادراك بالجارحة المخصوصة لاشعارهما بسمات الحدوث و
النقصان وذلك في الاول ظ واما في الثاني فلان الادراك بالجارحة انما يكون لما

يتبين بهما

يتبين بهما كما علم بالفرض الحربية واما رؤيته على الوجه المذكور اعني من غير مقابلة ولا
آلة بل بمحض خلقه تعالى من الله تعالى على عباده فلا نم انها نقص ومنها ان الله تعالى حيثما ذكر في
كتابه سؤال الرؤية استعظمه واستنكره واستكبره بليغا حتى سماه
ظلما وعتوا كبيرا كقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى
ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك
حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون وقوله تعالى يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم
كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة
بظلمهم فلو جازت رؤيته لما كان كذلك والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم على ما يشعر
سياق الكلام لا لطلبهم الرؤية ولهذا اعترضوا على طلب انزال الملائكة عليهم والكتاب
مع انهما من الممكنات وفاقا فلم يكن طلبهم الرؤية في الدنيا وعلى طريق التحكم والمقابلة
على ما عرفت من حال الحجاب والاعراض وقوله تعالى حكاية عن موسى تبت اليك وانا اول
المؤمنين معناه التوبة عن الجرأة والاقدام على السؤال بدون الاذن او عن طلب الرؤية
في الدنيا ومعنى الايمان التصديق بانه لا يرى في الدنيا وان كانت ممكنة وما قال به بعض
السلف من وقوع الرؤية بالبصر ليلة المعراج فالجمهور على خلافه وقد روي انه سئل صلعم
هل رأيت ربك فقال رأيته بفؤادي واما الرؤية في المنام فقد حكي القول بها عن كثير من
السلف ومنها قوله تعالى لموسى لن تراني ولن للتأبيد واذا لم يره موسى لم يره غيره
اجماعا والجواب منع كون لن للتأبيد بل هو للنفي المؤكد في المستقبل فقط كقوله تعالى
ولن يتمنوه ابدا اي الموت والا لكان انهم يتمنونه في الآخرة للتخلص عن العقوبة ومنها قوله
تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه
الآية حصر تكليمه للبشر في الوحي الى الرسل وتكليمهم من وراء حجاب وارسال ايام الى
الانام لتكليمهم على السنتهم واذا لم يره من يكلمه وقت الكلام لم يره في غيره اجماعا واذا
لم يره هو اصلا لم يره غيره اصلا اذ لا قائل بالفرق والجواب ان التكلم وحيا قد يكون حال
الرؤية حال الوحي كلام يسمع بسرعة والجمهور ذهب الى انه لا يمكن ان يرى وحيا وذلك
من فروع وجوب الوجود فيحتج بما ذكرنا من احتجاج المتكلمين للرؤية وقوله وسؤال
موسى الخ بقوله اشارة الى ان لبعض الاعتراضات التي ذكرناها على الوجه الاول من وجهي

بلغ

احتجاج الاشاعرة بالآية الكريمة على امكان الرؤية وقوله والنظر لا يدل على الرؤية اشارة
الى الاعتراض الاول من الاعتراضين اللذين ذكرناهما على دليل الاشاعرة على وقوع
الرؤية وهو انا لا نسلم ان النظر بمعنى الرؤية بل هو بمعنى الانتظار والى واحد الآلاء او صلة
النظر بمعنى الانتظار وقوله ومع قبول التأويل اشارة الى الاعتراض الثاني وهو ان الكلام
على حذف المضاف اي ناظرة الى ثواب ربها وقوله وتعليق الرؤية باستقرار المتحرك
لا يدل على الامكان اشارة الى الاعتراض على الوجه الثاني من وجهي احتجاج الاشاعرة
على امكان الرؤية بالآية ~~وقوله ومع منع التعليل اشارة الى الاول منهما~~ وقوله واشتراك
المعلولات لا يدل على اشتراك العلل اشارة الى الثالث من الاعتراضات التي ذكرناها على
الدليل العقلي للاشاعرة على امكان الرؤية وقوله ومع منع التعليل اشارة الى الاول
منها وهو انا لا نسلم ان الصحة تفتقر الى علة موجودة وقوله والحصر اي ومع منع الحصر اشارة الى
الثاني منها وهو انا لا نسلم ان المشترك بين الجوهر والعرض منحصر في الحدوث والوجود فان
للامكان ايضا مشترك بينهما وعلى ثبوت الجود عطف على قوله ونفي الزائد يعني وجوب الوجود
كما يدل على نفي المذكورة يدل على ثبوت هذه الامور التي نذكرها الآن منها الجود وهو
افادة ما ينبغي لا لعوض فان واجب الوجود لو كان مستعيضا بافادة ما ينبغي للممكنات
لكان ناقصا بذاته مستكملا بغيره فكان محتاجا الى غيره ومنها الملك لان الملك هو
الغني الذي لا يستغني عنه شيء وواجب الوجود كذلك لانه لا يفتقر الى غيره وكل ما هو غيره
مفتقر اليه لانه منه او مما هو منه ومنها التمام لان التام هو الذي يحصل له جميع ما من شأنه
ان يحصل له وواجب الوجود كذلك لانه يمتنع عليه التغير والانفعال ومنها فوقه
اي فوق التمام وهو ان يحصل منه جميع ما من شأنه ان يحصل لغيره وواجب الوجود كذلك
لان الوجود كله مستند اليه مستفاد منه ومنها الحقية اي وجوب الوجود يدل على انه
حق اي ثابت دائما غير قابل للعدم والفناء ومنها الخيرية اي وجوب الوجود يدل
على انه خير وذلك لانه قد سبق في صدر الكتاب ان الوجود خير محض والعدم شر
محض وقد سبق ايضا ان وجوب الوجود يقتضي ان يكون ذات الواجب نفس الوجود فذات
الباري تعالى هو الوجود والموجود هو الخير فذات الباري هو الخير ومنها الحكمة وهي
العلم بالاشياء كما هي عليه لان وجوب الوجود يقتضي التجرد وكل مجرد عالم بالاشياء كما هي

ومنها التجبر

ومنها التجبر لان الجبار هو الذي يجبر الشيء على ما لا يقتضيه ولا شك ان واجب الوجود
كذلك لان كل موجود سواه لا يقتضي الوجود وهو يوجده ويجبره على الوجود ومنها
القهر لانه يقهر عدم الممكنات باعطاء الوجود وافاضته عليها ومنها القيومية لانه
هو القائم بذاته الذي تقوم به جميع الممكنات واما اليد والوجه والقدم والرحمة والكرم
والرضا والتكوين فراجعة الى ما تقدم يعني ان اليد عبارة عن القدرة والوجه
عن الوجود والقدم عن البقاء والرحمة والكرم والرضا كلها راجعة الى الارادة بخصوصية و
التكوين ليس امرا وراء القدرة والارادة وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان
اليد صفة مغايرة للقدرة والوجه صفة مغايرة للوجود وذهب عبد الله بن سعيد
الى ان القدم صفة مغايرة للبقاء وان الرحمة والكرم والرضا صفات مغايرة للارادة
وذهب الحنفية الى ان التكوين صفة ازلية زائدة على السبع المشهورة اخذا من قوله
تعالى كن فيكون فقد جعل قوله كن متقدما على كون المكونات اعني وجودها والمراد بالتكوين
والايجاد والتخليق قالوا وانه غير القدرة لان القدرة اثرها الصحة والقوة والتكوين
اثره الكون فلا يكون الكون اثر القدرة واثر التكوين هو الكون والجواب ان الصحة
هي الامكان وانه ممكن ذاتي فلا يصلح اثر القدرة لانه بالذات لا بجعل الغير
بل ان الامكان يجعل المقدورية فيتصل به المقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه واجب
او ممتنع فاذن اثر القدرة هو الكون اي كون المقدور ووجوده لا صحته وامكانه
فاستغني عن اثبات صفة اخرى تكون اثرها الكون فان قيل المراد بالصحة التي جعلناها
اثر القدرة هو صحة الفعل بمعنى التأثير والايجاد من الفاعل لا صحة المفعول في نفسه
وهذه الصحة هي امكان الاثر الذي لا يمكن تعطيله بغيره واما الصحة الاولى فهي امكان
الى الفاعل ومتعلقة بالقدرة فان القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل طرفا
الفعل والترك فلا يحصل بها منه احدهما بعينه بل لا بد في حصوله من صفة اخرى متعلقة به
اي بذلك الطرف وحده فتلك الصفة هي التكوين قلنا كل من ذلك الطرفين يصلح
اثر القدرة وانما يحتاج صدور احدهما بعينه منه الى مخصص وهو الارادة المتعلقة
بذلك الطرف ومع ذلك لا حاجة الى مبدأ التكوين غير القدرة المؤثرة فيه بواسطة الارادة
المتعلقة به

الفصل الثالث

في افعاله تعالى الفعل المتصف با[illegible]

الفعل لا يخلو اما ان يتصف بامر زائد على الحدوث اولا الثاني مثل افعال النائم والساهي
والاول اما حسن او قبيح لانه اما ان يتعلق بفعله ذم اولا الثاني الحسن والاول القبيح و
حرام والحسن اربعة اقسام واجب ومندوب ومباح ومكروه وذلك لانه اما ان يستحق
بفعله مدح اولا والاول واجب ان استحق بتركه ذم والا فمندوب والثاني مكروه ان
استحق بتركه مدح والا فمباح وهما عقليان اي اختلفوا في حسن الاشياء وقبحها انهما عقليان
بمعنى ان الحاكم بهما هو العقل ام لا فذهب المعتزلة الى ان الحاكم بهما هو العقل والفعل حسن
او قبيح في نفسه اما لذاته او لصفة لازمة له او بالوجوه والاعتبارات على اختلاف مذاهبهم
والشرع كاشف ومبين للحسن والقبح الثابتين له على احد الانحاء الثلثة وليس له ان يعكس
القضية من عند نفسه بان يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه نعم اذا اختلف حال الفعل في الحسن
والقبح بالقياس الى الازمان او الاشخاص او الاحوال كان له ان يكشف عما تغير الفعل
اليه من حسنه وقبحه في نفسه وقالت الاشاعرة لا حكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس
الحسن والقبح عائدا الى امر حقيقي حاصل في الفعل قبل الشرع يكشف عنه الشرع كما زعم المعتزلة
بل الشرع هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع ولو عكس
الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح حسنا
والحسن قبيحا كما في النسخ من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة ولا بد قبل الشروع
في الاحتجاج من تحرير محل النزاع فنقول الحسن والقبح يقالان لمعان ثلثة الاول صفة
الكمال والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان يقال
العلم حسن اي لمن اتصف به كمال وارتفاع شان والجهل قبيح اي لمن اتصف به
منقصة ونقصان والقبح حال ولا نزاع في ان هذا المعنى امر ثابت للصفات في انفسها
وان مدركه العقل الثاني ملائمة الغرض ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه
كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فيقال
الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لم يكن شيئا منهما وذلك ايضا مدركه
العقل كالمعنى الاول ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم
مفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم الثالث تعلق المدح عاجلا وثوابه آجلا او ذمه وعقابه
فما تعلق به المدح في العاجل والثواب في الآجل يسمى حسنا وما تعلق به الذم في العاجل

وعقابه في الآجل

وعقابه في الآجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد
وان اريد به ما يشمل افعال الله تعالى اكتفي بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب
وهذا المعنى هو محل النزاع فهو عندنا شرعي وذلك لان الافعال كلها سواء ليس شيء
منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك
بسبب امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع
النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق
فاعله ذما وعقابا ثم ان تلك الجهة قد تدرك بالضرورة من غير تأمل وفكر كحسن الصدق النافع
وقبح الكذب الضار فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار
وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا تدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع علم ان
فيه جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان حيث اوجبه الشارع او جهة مقبحة كصوم اول
يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف
الشرع عنهما بامره ونهيه واما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما
بضرورة او بنظر ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها
لا لصفات فيها يقتضيهما وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين الى اثبات صفة حقيقية توجب
ذلك مطلقا اي في الحسن والقبح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل او قبحه لذاته كما ذهب اليه
بعض من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما وذهب ابو الحسين من
متأخريهم الى اثبات صفة في القبيح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة له الى صفة محسنة له
بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة وذهب الجبائي الى نفي الصفة الحقيقية فيهما مطلقا فقال
ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية واوصاف اضافية
تختلف بحسب الاعتبار كما في لطمة اليتيم تأديبا وظلما وبعد تحرير محل النزاع نقول ذهب
المعتزلة الى ان الحاكم في حسن الاشياء وقبحها هو العقل لوجوه الاول ان العلم بحسن
الاحسان والعدل والصدق وقبح الاساءة والظلم والكذب حاصل بالبداهة لكل عاقل
من غير شرع ولهذا يعترف بذلك منكر الشرائع ايضا ولو كان بحسب الشرع لما علم من غير
شرع واشار المصنف الى هذا الوجه بقوله للعلم بحسن الاحسان وقبح الظلم من غير شرع واجيب
بان جزم العقلاء بالحسن والقبح في الامور المذكورة بمعنى الملاءمة والمنافرة او صفة الكمال

والتوهم ولا نزاع لنا في انهما بهذين المعنيين عقليان وبالمعنى المتنازع فيه شرعيان ونبه
لو لم يثبت الحسن والقبح الا بالشرع لم يثبتا اصلا لان العلم بحسن ما امر به الشارع او
اخبر عن حسنه وبقبح ما نهى عنه او اخبر عن قبحه موقوف على ان الكذب قبيح لا يصدر
عنه وان الامر بالقبيح والنهي عن الحسن سفه وعبث لا يليق به وذلك اما بالعقل والتقدير
انه معزول لا حكم له واما بالشرع فيدور والى هذا الوجه اشار المصنف بقوله ولا انتفيا
مطلقا لو ثبتا شرعا اجيب بانا لا نجعل الامر والنهي دليل الحسن والقبح ليرد ما ذكرتم
بل نجعل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الامر والمدح والقبح عن كونه متعلق النهي
والذم وثانيهما لو ثبت الحسن والقبح بالشرع لا بالعقل لجاز التعاكس فيحسن ما قبح و
القبح فان للشارع ان يحكم بان الحسن ما قبحه والقبيح ما حسنه كما في النسخ فيلزم جواز
الحسن الاساءة وقبح الاحسان وذلك باطل بالضرورة والجواب ان البطلان بالضرورة حسن
الاساءة وقبح الاحسان باحد المعنيين الاولين لا بالمعنى المتنازع فيه وكون
التفاوت في العلم التفاوت المقرر جواب اعتراض ربما يورد فيقال لو كان العلم بحسن
الاحسان وقبح العدوان ضروريا لما وقع التفاوت بينه وبين العلم بان الواحد نصف
الاثنين لكن اللازم باطل بالوجدان وتقرير الجواب انه قد تتفاوت العلوم الضرورية
بسبب التفاوت في تصورات اطرافها ولما فرغ عن ادلة المعتزلة اشار الى الجواب
عن ادلة الاشاعرة على ان الحسن والقبح ليسا عقليين تقرير الدليل الاول ان الحسن
والقبح لو كانا عقليين لما اختلفا اي لما حسن القبيح ولما قبح الحسن والتالي باطل فان
الكذب قد يحسن والصدق قد يقبح وذلك اذا تضمن الكذب انقاذ نبي من الهلاك
والصدق اهلاكه وتقرير الجواب ان الكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه وكذا
الصدق على حسنه الا ان ترك انجاء النبي اقبح منه فيلزم ارتكاب اقل القبيحين تخلصا
عن ارتكاب الاقبح على انه يمكن التخلص عن الكذب بالتعريض ولذا قيل ان في
المعاريض لمندوحة عن الكذب والى هذا اشار بقوله وارتكاب اقل القبيحين
مع امكان التخلص وتقرير الدليل الثاني لو كان الحسن والقبح بالعقل لما كان شيء من
افعال العباد حسنا ولا قبيحا عقلا واللازم باطل باعترافكم وجه اللزوم ان العبد مجبور
في افعاله وكل ما كان كذلك لا شيء من افعال المجبور يحسن ولا يقبح عقلا اما الكبرى فبالاتفاق واما

الصغرى

الصغرى فلان العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك وان تمكن منه فان لم يتوقف فعله على مرجح بل
صدر عنه تارة ولم يصدر اخرى بلا تجدد امر لزم الترجيح بلا مرجح وانسداد باب اثبات الصانع
وان توقف فذلك المرجح ان لم يجب معه الفعل بل صح الصدور واللاصدور عاد الترديد
وان وجب فالفعل اضطراري والعبد مجبور والجواب ان المرجح هو الارادة التي من
شانها الترجيح والتخصيص فيصدر الفعل معه على سبيل الوجوب ولا ينافي الاختيار بل
يحققه فلا يلزم كون العبد مجبورا والى هذا اشار بقوله والجبر باطل لاستلزامه وعليكم ما
يدل على انتفاء القبح عن افعاله تعالى قد اجمعت الامة اجماعا مركبا على انه تعالى لا يفعل
القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور
منه فعل قبيح ولا ترك واجب واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح يتركه وما يجب عليه يفعله
لان الله تعالى مستغن عن غيره قبيحا كان او حسنا وعالم بحسن الافعال وقبحها
قد علم بالذات ان العالم بالقبيح المستغني عنه لا يصدر عنه وقدرته عليه لعموم النسبة ذهب
الجمهور الى انه تعالى قادر على القبيح خلافا للنظام فانه قال لا يقدر على القبيح واختار
المصنف مذهب الجمهور واحتج عليه بما سبق من ان نسبة القدرة الى جميع الممكنات
على السواء والقبيح منها فيكون قادرا عليها واحتج النظام بان فعل القبيح محال
لانه يدل على الجهل او الحاجة وكلاهما محال وما يؤدي الى المحال محال والجواب بان
فعل القبيح ممكن في نفسه وانما يمتنع لغيره والامتناع بالغير لا ينافي القدرة والى هذا اشار
بقوله ولا ينافي الامتناع اللاحق وفي الغرض لئلا يلزم العبث ولا يلزم عوده اليه
اختلفوا في ان افعال الله تعالى هل هي معللة بالاغراض ام لا فالاشاعرة قالوا
لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض والعلل الغائية والا لكان ناقصا في ذاته مستكملا
بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه وذلك لان ما
استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل او كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون
باعثا له على الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة وكل ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده
اصلح للفاعل واليق به من عدمه وهو معنى الكمال فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده
وناقصا بدونه والمعتزلة قالوا ان الغرض قد يكون عائدا الى الفاعل فيلزم الاستكمال
وقد يكون عائدا الى غيره ان كان اولى بالنسبة اليه تعالى من عدمه عاد الالزام وان

يغير هم

لا يصح ان يكون غرضا له لما مر من انه الغني المطلق وارادة القبيح قبيحة وكذا ترك
ارادة الحسن قبيح وكذا الامر بما لا يريد قبيح والنهي عما يريد قبيح اعلم انه
ارادة الله تعالى للكائنات فذهب الاشاعرة الى ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل
كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتهر من السلف ورووا مرفوعا الى النبي صلعم
ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وذهب المعتزلة الى انه يريد من الكافر الايمان
وان لم يقع لا الكفر وان وقع وكذا يريد من الفاسق الطاعة لا الفسق واختار المصنف مذهب
المعتزلة واحتج عليه بوجوه الاول ان ارادة القبيح وكذا ترك ارادة الحسن كلاهما قبيح
ورد بانه قبيح فانه يتصرف في ملكه حيث يشاء والثاني ان الامر بما لا يريد والنهي عما يريد
قبيح ورد بانه انما لا يكون غرض الامر الاتيان بالمأمور به كما اذا امر العبد امتحانا هل
يطيعه ام لا فانه لا يريد شيئا من الطاعة والعصيان او اعتذارا عن ضربه بانه لا يطيعه
فانه يريد منه العصيان وكالمكره على الامر بغير ما يريده وكذا النهي واحتج الاشاعرة على ان
ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن بانه خالق للكائنات بقدرته من غير اكراه فيكون
مريدا لها ضرورة لان الارادة هي الصفة المرجحة لاحد طرفي المقدور والمعتزلة اجابوا عنه
وقالوا بعض الافعال مستندة الينا كما سنبين وعلى انها غير متعلقة بما ليس بكائن بانه
لو اراد الايمان من الكافر والطاعة من العاصي وقد صدر الكفر من الكافر والمعصية من العاصي
لزم ان لا يحصل مراد الله تعالى بل يحصل مراد الكافر والعاصي فيلزم ان يكون الله تعالى مغلوبا والكافر
والعاصي غالبين عليه بل يلزم ان يكون اكثر ما يقع من العباد خلاف مراده تعالى والظاهر انه لا
يصبر على ذلك رئيس قرية من عباده كما انه دخل القاضي عبد الجبار دار الصاحب بن عباد
فرأى الاستاذ ابا اسحق الاسفرائني فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ
على الفور سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء والمعتزلة قالوا المغلوبية غير لازمة
وذلك لان الله تعالى لم يرد الايمان والطاعة منهم مطلقا حتى لو لم يقع لزم المغلوبية بل اراد من
العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا مغلوبية له في عدم وقوع ذلك كالملك
اذا اراد دخول القوم داره برغبة واختيار لا كرها او اضطرارا ثم لم يدخلوا فهو ليس مغلوبا
لانه لم يقع مراده تعالى ووقع مراد الكافر والعاصي ولكن هذا نقص ومغلوبية والظاهر انه
توهم عدم وقوع ما ليس بكائن فنعلم استحالته كاستحالة انقلاب علمه تعالى جهلا وعلمه

باستحالة الشيء لا يريده البتة والمعتزلة قالوا العلم تابع للمعلوم على ما مر فلا يكون موجبا لامتناع
او وجوبه والله تعالى اعلم واختلفوا في ان افعال العباد الاختيارية
واقعة بقدرتهم او واقعة بقدرة الله تعالى مع الاتفاق على انها افعالهم لا افعال الله
تعالى والقائم والقاعد والآكل هو العبد لا الله تعالى وان كان الفعل مخلوقا له تعالى
فان الفعل انما يستند الى من قام به لا الى من اوجده فذهب الشيخ الاشعري الى
انه ليس لقدرتهم تأثير فيها بل الله سبحانه اجرى عادته بانه يوجد في العبد قدرة واختيارا
فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله ابداعا
واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون
هناك منه تأثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له وذهب الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة
بقدرتهم على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار واختار المصنف هذا المذهب والدليل عليه
الضرورة فان كل احد يحكم في نفسه الفرق بين حركتي المختار والمرتعش والصاعد باختياره
الى المنارة والمهاوي منها ويعلم ان الاول يستند الى قدرته واختياره لولاهما لم يصدر
عنه شيء منهما بخلاف الاخيرين اذ لا مدخل له في شيء منهما لقدرته واختياره والاشاعرة
اجابوا بان الفرق بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية ضروري لكن مداره على وجود
القدرة والاختيار في الاول وعدمهما في الثانية لا الى تأثيرهما في الاول وعدمه
في الثاني اذ لا يلزم من دوران الشيء كالفعل الاختياري مع غيره كالقدرة والاختيار
وجودا وعدما كون المدار علة للدائر ولا ثبوت العلية وان لزم ثبوتها لا الاستقلال بها
لجواز ان يكون المدار جزء العلة او شرطا لها ومتمسك الاشاعرة بوجوه اشار المصنف
الى الجواب عنها منها ان العبد لو كان موجدا لفعله بقدرته واختياره لتمكن من فعله وتركه
اذ القادر ما يصح منه الفعل والترك ويتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح اما على مذهب
المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري فظاهر واما على مذهب غيرهم فلانه اذا
لا يجب الارادة ... وذلك المرجح لا يكون صادرا عنه باختياره والا لزم التسلسل لانا
ننقل الكلام الى صدوره ... ويكون الفعل عند ذلك المرجح واجب الصدور عنه بحيث
يمتنع تخلفه لانه اذا لم يجب الفعل معه جاز ان يوجد معه الفعل تارة ويعدم اخرى فتخصيص احد
الوقتين بالوجود يحتاج الى مرجح آخر ولا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح يجب معه صدور الفعل

واذا كان الفعل مع المرجح الذي لا يكون صادرا عنه باختياره وجب الصدور عنه فيكون ذلك
الفعل اضطراريا لا اختياريا او نقول وبهذا التقرير حيث عمم المرجح سقط الجواب
بان ترجيح المختار احد المتساويين جائز كما في طريقي الهارب وقدحي العطشان لان الارادة
صفة شانها الترجيح والتخصيص من غير احتياج الى مرجح انما يلزم الترجيح بلا مرجح ولم يحتج
الى ما قال صاحب المواقف من ان هذا الدليل الزامي على المعتزلة القائلين بوجوب المرجح
في الفعل الاختياري لا القائلين بانه يكفي الاختيار في ترجيح المتساويين بل المرجوح فان الهارب
يختار احد الطريقين وان كان مساويا وبالاختيار او اصعب منه واجاب المصنف بقوله
والوجوب للداعي لا ينافي القدرة يعني ان القادر هو الذي يتمكن من كل من طرفي الفعل
والترك قبل تحقق الداعي الى احدهما وتعلق الارادة الجازمة به لا بعده فيتعين الطرف
الذي تعلق به الارادة وهذا الوجوب لا ينافي الاختيار بل يحققه قوله كالواجب اشارة
الى النقض الاجمالي يعني لو تم هذا الدليل لدل على ان الواجب تعالى ايضا لا يكون موجدا لفعله
بالقدرة والاختيار فان ما ذكرتموه جار في حقه ايضا واجاب عنه الامام بان ارادة
العبد محدثة فافتقرت الى ان تنتهي الى ارادة يخلقها الله تعالى فيه بلا ارادة واختيار منه
دفعا للتسلسل في الارادات التي تتوقف صدورها عنه وارادة الله تعالى قديمة ولا يحتاج الى ارادة
اخرى ورده المصنف بانه لا يدفع النقض المذكور اذ يقال ان لم يمكن الترك مع الارادة القديمة
كان موجبا لا قادرا مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح يستغني العالم عن المرجح
وان توقف عليه كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا وهو ما ذكرتموه في الدليل
مع الاشتراك في هذا الدليل دليل على بطلان الدليل وانما يتوجه النقض اذا ثبت عدم جريان
الدليل في صورة التخلف وقال صاحب المواقف في جوابه نظر فان ما ذكر من الفرق
بين ارادة العبد وارادة الباري تعالى اي تخصيص المرجح في قوله ان ترجيح فعله يحتاج الى
مرجح بالمرجح الحادث يغير الاستدلال بحيث لا يمكن العبد من الفعل والترك وتوقف
الترجيح على مرجح وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان حادثا محتاجا الى مرجح آخر
ولا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح قديم لا يكون من العبد ووجب الفعل معه فلا يكون العبد مستقلا فيه
واما فعل الباري فهو محتاج الى مرجح قديم يتعلق في الازل بالفعل الحادث في وقت
معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح آخر فيكون هو مستقلا في الفعل ويع

لايتم النقض

لا يتم النقض ووجه الجواب او نقول محصل الفرق ان المرجح في فعل العبد يجب ان لا يكون صادرا
عن فعله التسلسل بل صادرا عن غيره ومع لا يكون العبد مستقلا في فعله والمرجح في فعل الباري
لا يجب ان يكون صادرا عنه فلا يلزم عدم استقلاله في فعله وعلى التقديرين يكون الفعل
اضطراريا لا اختياريا لان الفعل مع المرجح سواء كان صادرا عن الفاعل او عن غيره يصير واجبا
والترك ممتنعا على التقديرين فيصير مضطرا لما ذكرنا فالفرق المذكور انما يفيد الفرق في الصورتين
في الاستقلال وعدمه وذلك لا يجدي ولا يفيد الفرق في الاضطرار وعدمه وهو المطلوب
لان النقض مبني على لزوم كون الباري تعالى مضطرا في فعله لا مختارا على ان قوله وجب ان
لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان حادثا محتاجا الى مرجح آخر ممنوع وانما يلزم الاحتياج الى
المرجح الآخر ان لو كان صادرا عنه باختياره اما اذا كان صادرا عنه لا باختياره فلا لزوم
ثم قيل ما ذكره من الفرق بين الصورتين بالاستقلال وعدمه ايضا ومنها ان العبد لو كان
موجدا لافعاله بنفسه لكان عالما بتفاصيلها اذ الايجاد ولا يتصور بدون العلم بالموجد وهذا
صحيح كالاستدلال بما عليه العالم من غاية الاحكام والثاني باطل لان [illegible] يصدر عنه افعال
اختيارية لا شعور له بتفاصيل كمياتها وكيفياتها والامثلة [illegible] كان او غيره
تنقطع [illegible] في معينة من غير شعور له بتفاصيل الاجزاء التي بين المبدا والمنتهى والناطق
ياتي بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعور له بالاعضاء التي هي مخارجها ولا بالهيئات
والاوضاع التي تكون لتلك الاعضاء عند الاتيان بتلك الحروف والكاتب يصور الحروف
والكلمات بتحريك الانامل من غير شعور له بما للانامل من الاجزاء والاعضاء اعني العظام
والغضاريف والاعصاب والعضلات والرباطات ولا بتفاصيل حركاتها واوضاعها
التي بها ياتي تلك الصور والنقوش وما قيل في الجواب عنه بجملة والايجاد ولا يستلزم العلم
اللازم اقترانه بالقصد يكفيه العلم الاجمالي يعني ان الايجاد ولا يتصور بدون العلم بالموجد والمشترط
لعله لا يستلزمون علمه بالايجاد بل بالاتقان الفعل واحكامه في الايجاد بالاختيار لكونه
مقارنا بالقصد والقصد الى الشيء لا يكون الا بعد العلم به يستلزمه لكن العلم الاجمالي كاف فيه
وهو حاصل في الصور المذكورة لعله [illegible] ومنها ان العبد لو كان موجدا لفعل لفعله [illegible]
فاذا فرضنا انه اراد تحريك جسم في وقت واراد الله تعالى سكونه في ذلك الوقت فاما ان
يقع المرادان جميعا وهو ظاهر الاستحالة او لا يقع شيء منهما وهو ايضا محال لامتناع خلو الجسم

سلمنا غيره ان الحدوث غير الحركة والسكون لان التخلف عن المقتضي لا يكون الا لمانع ولا مانع لكل من
المرادين سوى وقوع الآخر فلو امتنعا جميعا لزم ان يقعا جميعا وهو ظاهر الاستحالة واما
ان لو تبع الله مراده دون الآخر فلزم الترجيح بلا مرجح لان التقدير استقلال كل من القديرين بالتاثير
من غير تفاوت واجاب الشارح عنه بقوله ومع الاحتياج يتبع مراده تعالى يعني في الصورة المفروضة
يتبع مراده تعالى لكون قدرته اقوى اذ المفروض تساويهما في الاستقلال بالتاثير وهو لا
ينافي التفاوت بالقوة والشدة ومنها ان الفاعل يجب ان يكون في الفعل في الجهة التي
بها تعلق الفعل وهو الحدوث يجب ان يكون الفاعل ● الحدوث فيه ان الفعل في الحدوث
والعبد محدث فلا يكون فاعلا للفعل الحادث واجاب عنه بقوله والحدوث اعتباري
لا تاثير للفاعل فيه بل انما يؤثر الفاعل في الماهية باعتبارها ومنها ان العبد لو كان موجدا
لفعل نفسه لجاز ان يوجد الجسم ايضا لان المصحح لتعلق الايجاد بفعل نفسه هو الامكان
وهو متحقق في الجسم ايضا واجاب الشارح عنه بقوله وامتناع الجسم لغيره يعني ان امتناع
صدور الجسم عن العبد بسبب الغير وهو ان الجسم لا يصدر عن الجسم كما بينا لا من
نحو العلة المصححة اعني الامكان جواز صدور الجسم عن العبد بمحض الامكان ومنها انه لو كان
قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد مثله ايضا لان حكم الامثال واحد لكنا
قاطعون بانه يتعذر علينا ان نفعل الآن مثل ما فعلناه سابقا بلا تفاوت وان
بذلنا الجهد في التدبير والاحتياط واجاب الشارح عنه بقوله وتعذر المماثلة في بعض الافعال
لتعذر الاحاطة يعني ان بعض الافعال لا يتعذر فيه المماثلة مثل كثير من الحركات وبعضها
يتعذر فيه المماثلة لكن لا بسبب عدم وقوعه بالقدرة بل لسبب تعذر الاحاطة الكلية
بما فعل في الزمان الاول ومنها انه لو كان موجدا الافعال لكان بعض افعاله خيرا من
فعله تعالى لان الايمان فعل العبد والمؤذيات فعل الله تعالى ولا شك ان الايمان
خير من خلق المؤذيات واجاب الشارح عنه بقوله ولا شبهة في الخيرية بين فعلنا
وفعله يعني ان الشبهة في الخيرية انما تكون بين المتحدين نوعا وما ذكرتم ليس كذلك
ومنها ان الامة مجمعون على صحة الشكر له تعالى بل وجوبه على نعمة الايمان فلو كان
الايمان ايجادا للعبد لم يصح الشكر له تعالى اذ لا معنى لشكر الغير على فعل نفسه
واجاب الشارح عنه بقوله والشكر على مقدمات الايمان يعني ان شكر العبد له تعالى

ليس في

يجوز ان [illegible]

ليس في نفس الايمان بل على اقداره وتمكينه وتوفيقه على تحصيل اسبابه [illegible]
متناول ومعارض بمثله يعني ان الدلائل التي تمسك الاشاعرة بها وجعلوها
انواعا باعتبار خصوصيات تكون للبعض منها دون البعض مثل الوارد بلفظ
الخلق لكل شيء او لفعل العبد خاصة او بلفظ الجعل او الفعل او غير ذلك فمن الوارد
بلفظ الخلق لكل شيء صريحا هو قوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه يعني هو
المستحق للعبادة فلا يصح حمل على انه خالق لبعض الاشياء كافعال نفسه لان كل
حيوان بهذا المعنى ليس كذلك بل يحمل على العموم فيدخل فيه افعال العباد وكذلك قوله تعالى
قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار وقوله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر ودلالة
الحصر قوله تعالى هو الله الخالق والحصر فيه ظاهر اذ لو كان غيره خالقا [illegible]
غيره الله ولما اذا كان لكان [illegible] الا ما [illegible] كان الله علما والعلم لا يدل
الا على الذات المخصوصة بغير لا اشتراك فيه [illegible] يكون الحكم عائدا اليه اذ لا معنى لقولنا
ان هذا المعين هذا المعين وينبغي ان يكون عائدا الى الوصف على معنى انه الخالق لا غيره
ولفعل العبد خاصة قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون ومن هذا القبيل قوله تعالى واسروا قولكم
او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير مدح على علمه
بما في القلوب من الدواعي والعقائد والخواطر بكونه خالقا لها على طريق ثبوت
اللازم اعني العلم بثبوت ملزومه اعني الخلق وفي اسلوب الكلام اشارة الى ان كلا
من اللازم وثبوت الملزوم واضح لا ينبغي ان يشك فيه ولهذا استدل بالآية على عدم
كون العبد خالقا لافعاله على طريق نفي الملزوم اعني خالقيته بنفي اللازم اعني علمه بتفاصيلها
ولفظ الجعل قوله تعالى حكاية ربنا واجعلنا مسلمين لك رب اجعلني مقيم الصلوة واجعله
رب رضيا ولفظ الفعل قوله تعالى فعال لما يريد ويفعل الله ما يشاء والله تعالى يريد ما [illegible]
وسائر الطاعات اتفاقا فيجب ان يكون موجدا لها هو الله تعالى وحمل الكلام على انه يفعل
ما يريد فعله عدول عن الظاهر وغير ما ذكر قوله تعالى كل من عند الله وما بكم من نعمة
فمن الله كتب في قلوبهم الايمان وانه هو اضحك وابكى هو الذي يسيركم في البر والبحر
يمكنهم الا الله الى غير ذلك ومنها ما تواتر معناه من الاحاديث الدالة على كون
كل كائن بتقدير الله تعالى ومشيئته فجميعها متناول وقد ذكر العلماء تاويلها في المطولات

ولها تأويل عام وهو ان الفعل يجوز ان يسند الى ما له مدخل في الجملة ولا شك ان الله تعالى
مبدأ الكل الكمالات منتهى اليه الكل فلهذا السبب جاز اسناد ما اتصل من افعال العباد اليه تعالى
واما الحصر عليه تعالى كما يدل عليه بعض الآيات فبحسب الآلة على ملاك الامر والتمكين وتيسير
الاسباب لما كان منه تعالى فكأنه هو الفاعل لا غيره ومعارض بمثلها من النصوص الدالة على
ان افعال العباد بقدرتهم واختيارهم وهي ايضا انواع فمنها الآيات الصريحة في اسناد
الالفاظ الموضوعة للايجاد الى العباد وفي العمل كقوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه ليجزي
الذين اساؤا بما عملوا ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات من عمل سيئة فلا يجزى
الا مثلها والفعل كقوله تعالى وما تفعلوا من خير فان الله به عليم وافعلوا الخير والصنع كقوله
تعالى لبئس ما كانوا يصنعون والله عليم بما يصنعون والكسب كقوله تعالى ووفيت كل نفس
ما كسبت كل امرئ بما كسب رهين اليوم تجزى كل نفس بما كسبت والجعل كقوله تعالى
يجعلون اصابعهم في آذانهم من الصواعق وجعلوا لله شركاء الجن والخلق كقوله تعالى
فتبارك الله احسن الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير واذ تخلق من الطين
كهيئة الطير والاحداث كقوله تعالى حكاية عن الخضر حتى احدث لك منه ذكرا والابتداع
كقوله تعالى ورهبانية ابتدعوها وامثال ذلك كثيرة في القرآن والجواب انه لما ثبت
بالدلائل القاطعة ان الفعل بقضاء الله وقدرته وجب جعل هذه الالفاظ مجازا عن الكسب
العادي او جعل هذه الاسنادات مجازا لكون العبد سببا لهذه الافعال في الجملة
لولا الكسب فانه يصح ان يجعل حقيقة والخلق فانه بمعنى التقدير واما على رأي الامام وهو
ان مجموع القدرة والداعية مؤثر في الفعل وذلك المجموع بخلق الله تعالى من غير اختيار
للعبد فلا مجاز ولا اشكال ولا استقلال للعبد ولا اعتزال ومنها الآيات الدالة على
توبيخ الكفار والعصاة بانه لا مانع من الايمان والطاعة ولا الجاء الى الكفر والمعصية
كقوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا كيف تكفرون بالله وما منعك ان تسجد وما لهم لا يؤمنون
وما لهم عن التذكرة معرضين لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله وامثال
ذلك كثيرة في القرآن ومنها الآيات الدالة على ان فعل العبد بمشيئته كقوله تعالى فمن
شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم لمن شاء منكم ان يتقدم او يتأخر فمن
شاء ذكره ومن شاء اتخذ الى ربه سبيلا والجواب بما سيأتي من ان فعل العبد

بارادة

بارادة الله تعالى لكنها موافقة لارادة العبد بطريق جري العادة فلذلك ترتب عليها
واما على رأي الامام فالجواب ظاهر وهو ان فعل العبد بمشيئته ومشيئته بمشيئة الله تعالى
وما تشاؤن الا ان يشاء الله ومنها الآيات الواردة في الامر والنهي والمدح والذم
والوعد والوعيد وقصص الماضين للانذار والاعتبار والجواب بما سيأتي من
ان هذه كلها باعتبار الكسب الصادر من العبد ومنها الآيات الدالة على اسناد الافعال
الى العباد واسناد الفعل الا انها على ما هو اكثر من ان يحصى ولهذا من قوله تعالى الذين يؤمنون
بالغيب ويقيمون الصلاة الى قوله الذي يوسوس في صدور الناس وقد عرفت ان محل
محل النزاع الى هذه المسألة المتنازع فيها والنصوص اذا تعارضت لم يقبل شهادتها
خصوصا في المسائل اليقينية ووجب الرجوع الى غيرها من الدلائل العقلية القطعية والترجيح
ههنا لان الشواهد العقلية القطعية على وفق مدعانا كثيرة منها انه لو لا استقلال العبد لبطل
المدح والذم والامر والنهي والثواب والعقاب وفوائد الوعد والوعيد وارسال الرسل
وانزال الكتب والفرق بين الكفر والايمان والاساءة والاحسان وفعل النبي [illegible]
وكلمات التسبيح والهذيان وكذا بين ما يقع باختيار العبد على وفق ارادته وارادة
غيره مع ان الفرق مدرك بالوجدان لان الكل بخلق الله تعالى من غير تأثير للعبد فيه والجواب
بانه انما يرد على المجبرة النافين لقدرة العبد واختياره لا على من يجعل فعله متعلق قدرته
وارادته واقعا بكسبه وبحسب عزمه وان كان بخلق الله تعالى وان المدح والذم قد يكونان
باعتبار المحلية دون الفاعلية كالمدح والذم بالحسن والقبح وسائر الغرائز وان الترتب
لما كان بفعل الله تعالى وتصرفاته فيما هو حقه ارتفع سؤال اللمية كما لا يقال لم احرق الاحراق عقيب
مس النار ولم يحدث الاحتراق التعليلي في المدلول قبيحا لا شأن لادراكها بوجه آخر ومنها
ان افعال العباد تقع على وفق [illegible] خلقها كالظلم والشرك وكذلك ومنها ان فعل العبد
في وجوب الوقوع والامتناع تابع لعقيدته ودواعيه وجوده وعدمها وكل ما هو كذلك
لا يكون بخلق الغير وايجاده واما الصغرى فلقطع [illegible] وكذلك وجوب العطشان
والمار بلا صارف يأكل ويشرب البتة ومن علم ان دخول النار محرق وما يكون له داعي الى
دخولها لم يدخلها البتة واما الكبرى فلان ما يكون بايجاد الغير لا يكون فيه الوجوب والامتناع
تابعا لارادة العبد ضرورة انه لا يجد فيه عند ارادة العبد ويجده عند ارادته وجب ان

الله

[illegible]

ما ذكره في بيان الصغرى لا يفيد الوجوب والامتناع بل الوقوع واللاوقوع ورب فعل
يمتنع لارادة عدم الغير كالكذب والعبث فينتقض الكبرى ولو سلم الوجوب والامتناع فلم
لا يجوز ان يكون تبعية ارادة الله تعالى وقدرته واتفقت ارادة العبد بطريق جري العادة ومنها
انه لو كان الله تعالى خالقا لافعال العباد لما صح تعليق الثواب والعقاب بها اذ لا معنى للكافر الا فاعل الكفر
فيكون كافرا فاسقا آكلا شاربا قائما قاعدا الى ما لا يحصى واجيب بان مثل هذه
الاسامي انما يطلق على من قام به الفعل لا من اوجد الفعل الا يرى ان كثيرا من الصفات
قد اوجدها الله تعالى في محالها ولا يتصف بها الا المحال ثم لو لزم صحة هذه التسمية
بناء على اصطلاح اللغة يمنع الاطلاق المتكلم على الله تعالى وقد فات الا يجاوز الكلام في بعض الكتب
واعلم ان المعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم وردوا فيها ترتيبا وراوا ان الفعل
المترتب على آخر يعتد عنهم وان لم يقصدوا اليه اصلا لم يمكنهم اسناده الى الفعل المترتب الا
باثر القدرة قد عم فيه ابتداء التوقف على القصد فقالوا بالتوليد وهو ان يوجب فعل لفاعله
فعلا آخر كحركة اليد وحركة المفتاح فان الاول منهما اوجبت لفاعلها الثانية سواء قصدها
او لم يقصدها فالافعال عندهم ينقسم الى مباشر ومتولد فالفعل الحادث ابتداء من غير
توسط فعل آخر هو المباشر كحركة اليد والذي يحدث بسبب فعل آخر هو المتولد كحركة المفتاح
بسبب حركة اليد واختلفوا ان المتولد هل هو فعل العبد كالمباشر اولا فذهب المعتزلة
الى انه من فعله كالمباشر وذهب الاشاعرة الى ان المتولد من فعل الله تعالى واختار المص
مذهب المعتزلة وقال حسن المدح على بعض الافعال المتولدة وكذا حسن الذم على المتولد
من الافعال يقتضي العلم باضافته الينا وقالت الاشاعرة المتولد غير مقدور لنا لانا لا
نتمكن من تركه لانه عند سببه اعني الفعل الذي يترتب هو عليه يجب والواجب غير مقدور
والمعتزلة قالوا هذا الوجوب انما يكون باختيار السبب والوجوب باختيار السبب وجوب
لاحق لا ينافي الامكان الذاتي فلا يكون غير مقدور واما الذم في القاء الصبي عليه
لا على الاحراق جواب اعتراض يرد على دليل المعتزلة فقال ان حسن المدح والذم
لا يدل على اسناد المتولد الينا وذلك لان حسن الذم للمتولد حاصل مع ان علمنا باسناده
الى غيرنا فانا نذم على القاء الصبي في النار اذا احترق بها مع انا نعلم ان المحرق غير الملقي
وتقرير الجواب ان الذم للالقاء لا للاحراق فان الاحراق عند الالقاء حصل لا فيه

من مراعاة

من مراعاة العادة وعدم اشخاصها والقضاء والقدر ان اريد بهما خلق الفعل لزم
المحال او الالزام صح في الواجب خاصة او الاعلام صح مطلقا قد اشتهر عن اكثر اهل العدل
ان الحوادث بقضاء الله تعالى وقدره وهو يتناول افعال العباد فان كان المراد بالقضاء
والقدر هو الخلق قال الله تعالى فقضاهن سبع سموات اي خلقهن وقال الله تعالى وقدر فيها
اقواتها اي خلقها لزم المحال اي كون افعال العباد مخلوقة لله تعالى وهو باطل عند الفئة وان
كان المراد بهما الايجاب والالزام كما في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وقوله
تعالى نحن قدرنا بينكم الموت فيكون الواجبات بالقضاء والقدر دون البواقي وهذا
معنى قوله صح في الواجب خاصة وان كان المراد بهما الاعلام والتبيين كما في قوله تعالى
وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض الاية وقوله تعالى الا امرأته
قدرناها من الغابرين اي اعلمنا بذلك وكتبناه في اللوح فعلى هذا يصح ان الافعال
بالقضاء والقدر واليه اشار بقوله صح مطلقا وقد بينه امير المؤمنين عليه السلام في
حديث الاصبغ اشارة الى ما روى الاصبغ بن نباتة من ان شيخا قام الى علي بن
ابي طالب عليه السلام بعد انصرافه من صفين فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام اكان
بقضاء الله وقدره فقال والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا
واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء الله تعالى وقدره فقال الشيخ عند الله احتسب عنائي
ما ارى لي من الاجر شيئا فقال له مه ايها الشيخ عظم الله اجركم في مسيركم وانتم سائرون
وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين
فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازما و
قدرا حتما ولو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي
ولم يأت لائمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء
ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان وشهود
الزور واهل العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله امر تخييرا ونهى
تحذيرا وكلف يسيرا ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا ولم
يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من
النار فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا الا بهما فقال هو الامر من الله تعالى

والحكم ثم قال مولانا وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه ووفى بران الحديث لا يؤدي شيئا
من المعاني المذكورة فاراده للتاكيد محمل تامل والاضلال اشارة الى خلاف الحق
وفعل الضلالة والاهلاك والهدى مقابل والاولان مستحيلان عنه تعالى يعني يطلق الاضلال
على معان ثلثة الاول الاشارة الى خلاف الحق الثاني فعل الضلالة الثالث الاهلاك
والهدى مقابل له فيطلق على مقابلات المعاني الثلثة المذكورة الاشارة الى الحق وفعل
الهداية وعدم الاهلاك والاضلال بالمعنيين الاولين مستحيل عنه تعالى لانه قبيح والله تعالى
منزه من فعل القبيح واما الهدى فيجوز ان يسند اليه تعالى بالمعاني الثلثة فما ورد في الآيات
من اسناد الاضلال اليه تعالى فهو بالمعنى الثالث اعني الاهلاك او التعذيب كقوله تعالى
ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون وقوله تعالى يضل به كثيرا او غير ذلك واما الاشاعرة
فالاضلال عندهم بمعنى خلق الكفر والضلالة بناء على انه لا يقبح منه تعالى شيء وتعذيب غير
المكلف قبيح اختلفوا في ان الله تعالى هل يعذب غير المكلف ام لا فذهب الحشوية الى انه تعالى
يعذب اطفال الكفار ورده المصنف بان تعذيب غير المكلف قبيح عقلا فلا يصدر من الله تعالى
واحتجت الحشوية بوجوه الاول قوله تعالى حكاية عن نوح عليه السلام ولا يلدوا الا فاجرا كفارا
والفاجر والكافر يعذب بها الله تعالى والمصنف اجاب عنه بقوله وكلام نوح عليه الصلوة والسلام
مجاز فانه سماه فاجرا كفارا تسمية للشيء باسم ما يؤول اليه الثاني ان اطفال الكفار
يستخدمهم اهل الجنة والخدمة عقوبة والمصنف اجاب عنه بقوله والخدمة ليست عقوبة للطفل
بل يكون اصلاحا له كالفصد والحجامة الثالث ان حكم الطفل حكم ابيه لانه يمنع من الدفن
والتوارث والتزويج والصلوة عليه كابيه فيعذب بها الله تعالى كابيه والمصنف اجاب عنه بقوله
التبعية في بعض الاحكام جائزة ولا يلزم منه التبعية في سائر الاحكام كالتعذيب والتكليف
حسن لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه اختلفوا في ان التكليف حسن ام لا واختار المصنف
الاول واحتج عليه بان التكليف مشتمل على مصلحة لا تحصل بدونه وهي استحقاق التعظيم فان
التفضل بالتعظيم من غير استحقاقه قبيح واعترض عليه بوجوه الاول ان التكليف لاجل ايصال
النفع بمثابة تجويع الانسان ثم تداويه فكما ان ذلك قبيح فكذلك التكليف واجاب بان
التجويع مضرة صرفة والتداوي لا يكون الا للتخلص عن تلك المضرة بخلاف التكليف فان فيه
منافع عظيمة ليس هو التخلص عن المشقة الحاصلة بسببه والى ذلك اشار بقوله بخلاف تجويع

في التداوي

في التداوي الثاني ان التكليف لاجل ايصال النفع بمثابة المعاوضات وهي يشترط فيها
رضاء المتعاوضين فكذلك التكليف يعني انه يشترط فيه رضاء المكلف والمكلف فالتكليف
بدون رضاء المكلف قبيح واجاب بان الاشتراط في المعاوضات الى رضاء الجانبين
لاختلاف اغراض الناس في المعاملات بخلاف التكليف فان الثواب حاصل بسببه
لكل مكلف العقلاء في اختياره فلم يحتج الى رضاء المكلف الثالث انا لا نسلم ان التكليف
لاجل ايصال النفع اذ لا يجوز بان يكون التكليف شكرا على النعم السابقة واجاب عنه
بانه التكليف لو كان بشكر المنعم للزم السبب ووقع المنعم في مقابلتها على كونها نعمة و
الى هذين الجوابين اشار المصنف بقوله والمعاوضات والشكر باطلة ولان النوع محتاج الى
التعاضد المستلزم للسنة النافع استعمالها في الرياضة وادامة النظر في الامور
العالية وتذكار الانذارات المستلزمة لاقامة العدل مع زيادة الاجر والثواب
اراد ان يشير الى حسن التكليف على طريقة حكماء الاسلام بيان ذلك ان الله تعالى خلق
الانسان بحيث لا يستقل وحده بامور معاشه لاحتياجه الى غذاء ولباس ومسكن
وسلاح والى غير ذلك من الامور التي كلها صناعية لا يقدر عليها صانع واحد مدة حيوته
وانما يتيسر بجماعة يتعاضدون ويتشاركون في تحصيلها بان يعمل كل لصاحبه بازاء ما يعمل
له الآخر مثلا يزرع ذاك لهذا ويخبز هذا لذاك ويخيط واحد للآخر ويخرز الآخر الابرة
له وعلى هذا قياس سائر الامور فيتم امر معاشه باجتماع من بني نوعه ولهذا قيل
ان الانسان مدني بالطبع فان التمدن باصطلاحهم عبارة عن هذا الاجتماع وهذا الاجتماع
لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على
من يزاحمه فيه وذلك يدعو الى الجور على الغير فيقع من ذلك الهرج فيختل امر الاجتماع
ونظامه وللمعاملة والعدل جزئيات غير محصورة لا ينضبط الا بوضع قوانين هي السنة
والشرع فلا بد من شارع يبين ذلك على الوجه الذي ينبغي ثم انهم لو تنازعوا في وضع
السنة والشرع لوقع الهرج فينبغي ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة لينقادوا له
لانه قبل السنة والشرع منه وهذا الاستحقاق انما يتقرر باختصاصه بآيات تدل على
انه من عند الله تعالى وتلك الآيات هي المعجزات ثم ان الجمهور من الناس يستحقرون اختلال الشرع
اذا استولى عليهم الشوق الى مشتهياتهم فيقدمون على المعصية ومخالفة الشرع فاذا كان

لكلهم ثواب وللعاصي عقاب علم الخوف والرجاء على الطاعة وترك المعصية كان اشتغال الرغبة
اقوى منها واذا لم يكن كذلك وجب عليهم معرفة الشارع والمجازي ولابد من سبب حافظ لتلك
المعرفة فلذلك شرعت العبادات المذكورة لصاحب الشرع والمجازي وكررت عليهم حتى تحكم
التذكير بالتكرير فاذن ضم الى كون الشارع واجبا الى التصديق بوجود خالق عليم قدير
والى الايمان بشارع مرسل اليهم من عنده صادق والى الاعتراف بوعده ووعيده وثواب
وعقاب اخروي [illegible] والى النبي العبادات [illegible] والى الانقياد لسننه
التي يحتاج اليها الناس في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل [illegible] انتظام امور
النوع وتلك السنة اعني الطريقة التي جاء الشارع ودعوا اليها العباد واستحق [illegible] في امور
ثلثة الاول رياضة القوى النفسانية [illegible] متابعة الشهوة والغضب المانعين عن توجه
النفس الناطقة الى جناب القدس الثاني ادامة النظر في الامور العالية المقدسة عن العوارض
المادية والكدورات الحسية المؤدية الى ملاحظة الملكوت الثالث تذكر انذارات الشارع
ووعده للمحسن ووعيده للمسيء المستلزمة لاقامة العدل في الدنيا مع زيادة الاجر والثواب
في الاخرة فهذا وجه بيان حسن التكليف على راي حكماء الاسلام وواجب لزجره عن القبائح
[illegible] ان التكليف واجب [illegible] الاشاعرة بناء على اصلهم من عدم وجوب شيء
عبادة وواجبة المعتزلة واتباعهم [illegible] وجب عليه اي اللطيف زاجر عن ارتكاب القبائح
لان الانسان منفطر بطبعه مائلا الى الشهوات والمستلذات فاذا [illegible] الزجر عنه
والزجر عن القبائح واجب [illegible] الحسنة شرائط المفسدة وتقدمه وامكان متعلقه وثبوت
صفة زائدة على حسنه وعلم المكلف بصفات الفعل وقدر المستحق عليه وامتناع القبيح عليه
وقدرة المكلف على الفعل وعلمه به او امكانه وامكان الالة ليشير الى شرائط حسن
التكليف فمنها ما يرجع الى نفس التكليف ومنها ما يرجع الى الفعل المكلف به ومنها
ما يرجع الى المكلف ومنها ما يرجع الى المكلف اما ما يرجع الى نفس التكليف فامران
الاول انتفاء المفسدة بان لا يكون التكليف مفسدة للمكلف بان يكون موجبا [illegible]
للاخلال بتكليف اخر وان لا يكون مفسدة للمكلف [illegible] الثاني تقدمه التكليف على الفعل
زمانا يمكن المكلف فيه من الاستدلال به [illegible] الفعل زمان وجوب ايقاعه فيه
واما ما يرجع الى الفعل فامران ايضا الاول امكان وجوده واليه اشار بقوله وامكان متعلقه

فان التكليف بالقبيح خال عن الفائدة الثاني اشتمال الفعل على صفة زائدة على حسنه بان
يكون واجبا او مندوبا ان كان التكليف بالفعل واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون عالما
بصفات الفعل لئلا يكلف بارتكاب القبائح واجتناب الواجبات والمندوبات وان
يكون عالما بقدر ما يستحق على الفعل من الثواب لئلا ينقص الثواب فيكون جورا او لئلا
القبيح ممتنعا عليه لئلا يخل بالواجب فلا يثيب المستحق للثواب واما ما يرجع الى المكلف
فهو ان يكون قادرا على الفعل وان يكون عالما به او متمكنا من العلم به وان يتمكن من آلة الفعل
ان كان الفعل ذا آلة ومتعلقه اما علم اما عقلي او سمعي واما ظن واما عمل اي ما كلف
به قد يكون علما وقد يكون ظنا وقد يكون عملا اما العلم فقد يكون عقليا محضا كالعلم بوجود الله
تعالى وكونه قادرا عالما الى غير ذلك من الصفات التي يتوقف السمع عليها وقد يكون سمعيا
لا يستقل العقل بتحصيله فلا سبيل الى اثباته الا من طريق الشرع وخبر النبي مثل العلم
باحوال المعاد واما الظن فنحو كثير من الامور كظن القبلة وغيرها واما العمل فكالصلوة و
الزكوة وغيرهما وهو منقطع للاجماع ولايصال الثواب المكلف لا بد وان ينقطع عن
المكلف وذلك الاجماع المنعقد على انقطاعه ولان التكليف لو لم ينقطع لم يمكن ايصال
الثواب الى المكلف والثاني ظاهر الفساد وبيان الملازمة ان التكليف مشتمل على المشقة
والثواب يستحق بالخلوص عن المشقة والجمع بينهما ممتنع فلو لم ينقطع التكليف واما اصل الثواب
[illegible] لم يمكن ايصاله الى المستحق وعلة حسنه عامة اي علة حسن التكليف وهي التعريض
للثواب عامة بالنسبة الى المؤمن والكافر وضرر الكافر من سوء اختياره ولما كان
للسائل ان يقول في شرائط حسن التكليف انتفاء المفسدة بالنسبة الى المكلف والكافر
كذلك وتكليف الكافر مفسدة له لانه مشقة في الدنيا وعقوبة في الاخرة اجاب بقوله
وهو مفسدة لا من حيث التكليف بخلاف ما شرطناه يعني ان هذه المفسدة للكافر لم يحصل
من التكليف بل انما يحصل من سوء اختياره والمفسدة التي شرطنا عدمها في حسن التكليف
هي المفسدة الحاصلة من التكليف والفائدة ثابتة جواب سؤال مقدر توجيهه ان تكليف
الكافر لا فائدة فيه لان فائدة التكليف هي الثواب ولا ثواب له فلا فائدة في تكليفه
فكان عبثا وتقرير الجواب انا لا نسلم ان تكليف الكافر لا فائدة فيه بل الفائدة ثابتة وهي
التعريض للثواب لا الثواب والتعريض حاصل بالنسبة الى الكافر كما بالنسبة [illegible]

المؤمن دوام الثواب فاز فائدة اشتمال اللطف للمكلف به لا فائدة التكليف و
اللطف واجب ليحصل الغرض به اللطف ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية
بحيث لا يؤدي الى الالجاء وهو وجه عند المعتزلة واختاره المص واحتج عليه ان اللطف
يحصل به غرض المكلف فيكون واجبا والا لزم نقض الغرض بيان الملازمة ان المكلف
اذا علم ان المكلف لا يطيع الا باللطف فلو كلفه من دونه كان ناقضا لغرضه كمن دعى
غيره الى طعامه وهو يعلم انه لا يجيبه الا ان يستعمل معه نوعا من التادب فاذا لم يفعل
الداعي ذلك النوع من التادب كان ناقضا لغرضه فان كان اللطف من فعله وجب
عليه وان كان من المكلف وجب على الله تعالى ان يشعره به ويوجبه عليه وان كان من
غيرهما شرط في التكليف بالملطوف فيه العلم بالفعل ووجود القبح منتفيه والكافر لا يخ
عن لطف والاخبار بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة اشارة الى الاجوبة عن اعتراضات
الاشاعرة على وجوب اللطف على الله تعالى تقرير الاول منها ان اللطف انما يجب اذا خلا
عن جهات القبح لان جهة المصلحة لا يكفي في الوجوب ما لم ينتف جهات المفسدة فلم لا يجوز
ان يكون اللطف الذي توجبونه مشتملا على جهة قبح لا تعلمونه فلا يكون واجبا وتقرير الجواب
ان جهات القبح معلومة لنا لانا مكلفون بتركها وليس ههنا وجه قبح وتقرير الثاني
ان الكافر اما ان يكلف مع وجود اللطف او مع عدمه والاول باطل والا لزم ان يكون
الكافر مؤمنا لا كافرا لان معنى اللطف هو ما حصل الملطوف فيه عنده والثاني
اما ان يكون عدمه لعدم القدرة عليه فيلزم عجزه تعالى او مع وجوده فيلزم الاخلال بالواجب
وتقرير الجواب ان اللطف ليس معناه هو ما حصل الملطوف فيه عنده حصول اللطف
كما ذكرتم انما هو ما يقرب حصول الملطوف فيه ويرجح وجوده على عدمه ويجوز ان
يتحقق مع وجود اللطف معارض اقوى منه فيغلب عليه كسوء اختيار الكافر وتقرير
الثالث ان اللطف لو كان واجبا عليه تعالى لما صدر عنه ما ينافيه اذ الجمع بين المتنافيين
مع انه صدر ما ينافي اللطف عنه تعالى فلانه تعالى اخبر بان بعض المكلفين من اهل الجنة
وبعضهم من اهل النار وكلاهما مفسدة لاقتضاء الاول الى الاتكال والثاني الى
الياس فلا يأتي بالطاعات بل يقدم على المعاصي وتقرير الجواب ان هذا الاخبار
ليس بمفسدة لجواز ان يقترن بالاخبار بالجنة من الالطاف ما يمنع عليه عنده من

الاقدام على

الاقدام على المعاصي والاجتناب عن الطاعات والاخبار بالنار انما هو بالنسبة الى
جاهل كابي لهب والحشفية لطف ومفسدة منتفيه فيه لانه لا يعلم صدق اخباره تعالى فيفضي
الى الياس ويمنع منه تعالى التعذيب مع منعه دون الذم المكلف او منع المكلف
من اللطف فيحسن عقابه لانه بمنزلة الامر بالمعصية والالجاء اليها فيقبح التعذيب
عليه لانه على ذلك التقدير لم يفعل اما لطف به كما قال الله تعالى ولو انا اهلكناهم
بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فانه اخبر بانه لو منع اللطف وهو
بعثة الرسول لكان لهم هذا السؤال ولا يكون لهم هذا السؤال الا مع الحكم بحسن
دون البعثة ولا يمنع الذم لان الذم حق مستحق على القبح غير مختص بالمكلف بخلاف
العقاب المختص بالمكلف ولهذا لو توقف الاب نحو ولده على فعل القبيح ففعل لم يسقط
من الباعث حق الذم كان لابليس حق لوم اهل النار وان كان هو الباعث على
المعاصي ولا بد من المناسبة يعني لا بد وان يكون بين اللطف والملطوف فيه مناسبة
والمراد بالمناسبة كون اللطف بحيث يكون حصوله داعيا الى حصول الملطوف فيه لانه
لولا ذلك لم يكن كونه لطفا اولى من كون غيره لطفا فيلزم الترجيح من غير مرجح وما كان ايضا
كون اللطف في هذا الفعل او مانعا من كونه لطفا في غيره من الافعال وهو ايضا ترجيح بلا مرجح
والى هذين اشار بقوله والا ترجح بلا مرجح بالنسبة الى المنتسبين وهي المنتسبين
اللطف والملطوف فيه ولا يبلغ الالجاء يعني يجب ان لا يبلغ اللطف في [illegible]
الملطوف فيه حد الالجاء والا لم يكن اللطف لطفا ضرورة اعتبار عدم الالجاء في مفهومه كما
ذكرنا ويعلم المكلف اللطف اجمالا او تفصيلا يعني يجب كون اللطف معلوما للمكلف
اما اجمالا او تفصيلا لانه اذا لم يعلمه ولم يعلم الملطوف فيه ولم يعلم المناسبة بينهما لم يكن
داعيا له الى فعل الملطوف فيه فان كان العلم الاجمالي كافيا في الدعاء الى الفعل لم يجب
التفصيل فيه وان لم يكن كافيا وجب التفصيل اقول فيه نظر لان اللطف انما يكون داعيا
الى الفعل بسبب المناسبة التي بينهما في نفس الامر سواء كانت تلك المناسبة معلومة للمكلف
اولا ويدخل في اللطف على جهة الحسن يعني لا بد من ان يكون الجميع اللطف مشتملا على صفة زائدة
على الحسن من كونه واجبا او مندوبا ويدخل على التخيير يعني لا يجب اللطف ان يكون فعلا معينا
بل يجوز ان يكون كل واحد من الفعلين مشتملا على جهة المصلحة الملطوف بدلا عن الآخر فيقوم مقامه

وليستنده كالكفارات الثلث ويشترط حسن البدلين يعني يشترط في كل واحد
الامرين اللذين يكون احدهما كل واحد منهما لطفا ويقوم مقام الآخر ان يكون كل منهما
حسنا ليس فيه وجه قبح وبعض الالام قبيح يصدر عنا خاصة وبعضه حسن يصدر عن الله تعالى
وعنا وحسنه اما لكونه مستحقا او لاشتماله على النفع او دفع ضرر الزائدين او لكونه
عاديا او على وجه الدفع ولا بد في المشتمل على النفع من اللطف لما مر من وجوب اللطف
وهو ضربان مصلحة في الدين ومصلحة في الدنيا ومصلحة الدنيا اما مضرة او منفعة والمضرة
اما الم او ضرر ومرض او غلاء او غيرها والمنفعة اما صحة او سعة في الرزق او رخص
او غيرها او ورد مباحث هذه الامور عقيب اللطف واختلف في حسن الالام وقبحه فذهب
الاشاعرة الى ان الالام الصادرة عنه تعالى حسنة سواء كانت مبتدأة او بطريق
المجازات وسواء اعقبها عوض ام لا وذهب الثنوية الى قبح جميع الالام لذاتها و
هي صادرة من الظلمة واختار المص ان بعض الالام قبيح يصدر منا خاصة كالالام الصادرة
عن بعض المكلفين بالنسبة الى غيره جريمة لا بعضها حسن يصدر من الله تعالى ومنا وعلة حسنه
اما الاستحقاق او اشتماله على نفع زائد على الالم او على دفع ضرر زائد عليه او كونه
على مقتضى العادة كما يفعله الله تعالى في الحي اذا القيناه في النار او كونه واقعا على
وجه الدفع كما اذا وقع دفعا للصائل فانا اذا علمنا اشتمال الالم على واحد من
هذه الامور حكمنا بحسنه قطعا والالم الذي يفعله تعالى ابتداء او هو المشتمل على النفع لكن
للتام مشروطا باللطف للتام او لغيره لان خلوه عن النفع يستلزم الظلم وعن اللطف
العبث وهما قبيحان على الله تعالى ويجوز ما يستحق كونه عقابا اي يجوز ان يقع الالم
المستحق مثل الفساق والكفار بطريق العقاب ويمكن تعجيله مشتملا على مصلحة
لبعض المكلفين كما في الحدود ولا يكفي اللطف في الم المكلف في الحسن يعني ان
اللطف غير كاف في الم المكلف فيكون حسنا بل لا بد فيه ان يقع في مقابلته
عوض من حصول نفع او دفع ضرر لان الطاعة الواقعة لاجل الالم بسبب اللطف
تقابلها الثواب المستحق فيبقى الالم مجردا عن النفع فيكون قبيحا ولا يحسن استعمال
اللذة على الظلمية يعني ان الالم لا يحسن اذا كان اللذة مشتملا على اللطف الذي في
الالم لان الالم انما يصير في حكم المنفعة اذا لم يكن طريق تلك المنفعة الا ذلك الالم

ولو امكن الوصول

ولو امكن الوصول الى المنفعة بدون الالم كان الالم ضررا وهو قبيح ولا يشترط في الحسن
اختيار المتألم بالفعل اي لا يشترط في حسن الالم الواقع ابتداء من الله تعالى اختيار
المتألم العوض الزائد عليه بالفعل لان اعتبار الاختيار انما يكون في النفع الذي يتفاوت
فيه اختيار المتألمين فاما النفع البالغ الى حد لا يتفاوت فيه اختيار المتألمين لكونه زائدا
فهو يحسن وان لم يحصل الاختيار بالفعل وهذا هو العوض المستحق عليه والعوض نفع
مستحق خال عن تعظيم واجلال اراد ان يشير الى العوض الالم الواقع ابتداء واحكامه
والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال فالنفع يجوز ان يقع تفضلا من غير سابقة
استحقاق ويجوز ان يقع بجهة استحقاق فقوله مستحق يخرج النفع المتفضل به فانه لا
يكون عوضا وقوله خال عن تعظيم واجلال يخرج الثواب ويستحق عليه تعالى بانزال الالام
والتفويت المنافع لمصلحة الغير وانزال الغموم سواء استندت الى علم ضروري او مكتسب
او ظن لا ما يستند الى فعل العبد وامر عباده بالمضار او اباحته وتمكين غير العاقل
بخلاف الاحراق عند الالقاء في النار والقتل عند شهادة الزور اراد ان يشير
الى الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى منها انزال الالام بالعبد كالمرض وغيره
فانه يجب على الله تعالى عوضه والا لكان ظالما والظلم قبيح على الله تعالى ومنها تفويت المنافع
على العبد اذا كان التفويت من الله تعالى لمصلحة الغير لانه لا فرق بين انزال المضار
وتفويت المنافع ومنها انزال الغموم بان يفعل الله اسباب الغم لان الغم يجري مجرى الضرر
سواء كان الغم مستندا الى علم ضروري كنزول مصيبة او وصول الم او مستندا الى علم مكتسب
لانه تعالى هو الباعث على النظر فيكون الله تعالى سبب الغم فيكون العوض عليه او كان مستندا
الى الظن كان يغتم عند امارة وصول مضرة او فوات منفعة فانه هو الناصب لامارة
الظن فيكون الغم بسببه فيجب عليه العوض قوله لا ما يستند الى فعل العبد اي الغم المستند
الى العبد نفسه من غير سبب من الله تعالى لا عوض فيه على الله تعالى وذلك مثل ان يبحث العبد
فيعتقد جهلا نزول ضرر او فوات منفعة فانه لا عوض فيه ومنها اي من الوجوه التي يستحق
بها العوض على الله تعالى امر الله تعالى عباده بايلام الحيوان او اباحته سواء كان الامر للايجاب
كالذبح في الهدي والكفارة والنذر او الندب كالضحايا فان العوض يجب على الله تعالى
لان الامر بالايلام يستلزم الحسن والالم انما يحسن اذا اشتمل على المنافع العظيمة

البالغة في العقلاء جدا ومنها تمكين غير العاقل مثل السباع الوحشية للايلام فان العوض يجب على
الله تعالى لانه تعالى مكنه وجعل فيها ميلا الى الايلام مع امكان عدم الميل ولم يجعل له عقلا تميز به الالم
الحسن من الالم القبيح فكان ذلك بمنزلة الاغراء فيقبح منه تعالى ان لا يوصل اليه عوضا وهذا كما
لا اغرق واذا القى صبيا في النار واحترق واو شهادة احد الشاهدين زورا فقتل المشهود
فان العوض يجب عليه لا على الله تعالى ثم اما القاء الصبي في النار فلان فعل الالم وجب في الحكمة
من حيث اجراء العادة ومع هذا قد نسبناه الى القائه ولهذا نعتبر الملقى كانه اوصل الالم اليه
فلهذا وجب على الملقى العوض دونه تعالى واما شهادة الزور فلان الشهود اوجبوا على
الامام ايصال الالم من جهة الشرع فصار ذلك كانهم فعلوه والانتصاف اي انتصاف المظلوم
من الظالم واجب عليه اي على الله تعالى عقلا لانه لو لم ينتصف لادى الى اضاعة حق المظلوم
لانه تعالى مكن الظالم وخلى بينه وبين المظلوم مع انه تعالى يقدر على منعه وما مكن المظلوم منه فلو
لم ينتصف منه لضاع حق المظلوم والتالي باطل لان تضييع حق المظلوم قبيح عقلا وواجب
سمعا ايضا لما ورد في القرآن من انه تعالى يقضي بين عباده بالحق فلا يجوز تمكين الظالم
من الظلم ودون عوض في الحال يوازي ظلمه فان لم يكن له عوض تفضل الله عليه بالعوض المستحق
عليه ودفعه الى المظلوم فان كان الظالم من اهل الجنة فرق الله اعواضه على الاوقات
على وجه لا يتبين له انقطاعها فلا يتألم بانقطاعها او تفضل الله عليه اي على الظالم بمثلها اي بمثل
الاعواض لئلا يتألم بانقطاعها وان كان الظالم من اهل العقاب اسقط الله بها اي
بتلك الاعواض جزءا من عقابه بحيث اي تلك الاعواض بحيث لا يظهر له التخفيف بان يفرق
الناقص على الاوقات فلا يحصل له السرور بحصول التخفيف وفي بعض النسخ بحيث يظهر له
التخفيف وهو سهو من الناسخ ولا يجب دوامه اي دوام العوض لحسن الزائد بما يختار
معه الالم وان كان منقطعا اي لان العوض انما يحسن لانه يشتمل على نفع زائد على الالم
يختار معه الالم ومثل هذا النفع الزائد لا يستدعي ان يكون دائما اذ يجوز ان يكون
بحيث يختاره العاقل مع كونه منقطعا فلا يجب دوامه وهذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو
علي الجبائي الى انه يجب دوام العوض لانه لو انقطع لوجب ان يوصل اليه عاجلا لان المانع
من الايصال في الدنيا هو الدوام مع انقطاع الحياة الدنيا من دوامه وقد اشير ورده
المصنف بقوله ولا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحة التأخير يعني لا نسلم ان المانع هو الدوام

مع انقطاع الحياة الدنيا من دوامه بل لا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال ان يكون تأخيره مصلحة
غير ظاهرة فالمانع هو انتفاء تلك المصلحة الخفية وقال ايضا لو انقطع العوض لزم دوامه
وجه اللزوم انه لو انقطع العوض تألم بانقطاعه فيستحق بالتألم عوضا يجب ان يوصله فان
لم ينقطع لزم دوامه وان انقطع تألم به واستحق عوضا آخر وهلم جرا فثبت انه لو انقطع وجب
دوامه وما يؤدي وجوده الى عدمه يكون محالا فالانقطاع محال ورده المصنف رحمه الله بقوله
والالم على القطع ممنوع مع انه غير محل النزاع يعني لا نسلم انه يتألم بسبب انقطاع العوض اذ
يجوز ان ينقطع من غير ان يشعر بانقطاعه فلا يتألم مع انه غير محل النزاع فان النزاع
في العوض المستحق على الدوام لا في المستحق بالالم الحاصل بالانقطاع لعوض آخر وهكذا دائما
ولا يجب اشعار صاحبه اي المستحق للعوض بايصاله عوضا بخلاف الثواب فانه يجب اقترانه
بالتعظيم ولا يحصل التعظيم الا بان يشعر بانه ثواب له ولا يتعين منافعه فلا يكون عوضا بل يجوز
ان يوصل عوضا كل ما يحصل فيه نفع بخلاف الثواب فانه لا بد ان يكون من جنس ما الفه
المكلف من ملاذه كالاكل والشرب واللبس والنكاح لانه رغب به في تحمل المشاق وكذا
العوض ولا يصح اسقاطه اي لا يجوز اسقاط العوض ممن وجب عليه العوض لا في الدنيا
ولا في الآخرة سواء كان العوض عليه تعالى او علينا هذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو الحسين
الى انه يصح اسقاطه اذا كان علينا واستحل الظالم من المظلوم وجعل المظلوم في حل بخلاف
العوض عليه تعالى فان اسقاطه عنه تعالى عبث لعدم انتفاعه تعالى به والعوض عليه تعالى يجب زيادته
الى حد الرضا عند كل عاقل يعني ان العوض اذا وجب عليه تعالى يجب ان يكون زائدا على
الالم زيادة تنتهي الى حد يرضى به كل عاقل وان كان العوض علينا يجب مساواته لما
لان الزائد على ما يستحق عليه من الضمان يكون ظلما والاجل اي حين الوقت الذي علم
الله تعالى بطلان حياته فيه والمقتول يجوز فيه الامران لولاه اي لولا القتل يجوز موته
في ذلك الوقت وحياته ايضا وقال ابو الهذيل يموت البتة في ذلك الوقت
وقال اكثر البغداديين من المعتزلة بل يعيش البتة الى امد هو اجله ويجوز ان يكون الاجل لطفا
للغير لا للمكلف اي يجوز ان يكون اجل الانسان لطفا لغيره من المكلفين ولا يجوز
ان يكون لطفا للمكلف نفسه لان بالاجل ينقطع التكليف عن المكلف وعند انقطاع
التكليف لا يكون اللطف متحققا والرزق ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه

فطعام البهيمة قبل ان يستهلكه بالمضغ والبلع لا يكون رزقا لها لان للمالك منعها منه والجواب
انه لا يكون رزقا لان له ان يمنع عن الانتفاع به وما كان حلالا مباحا فان العبد منه
بتغصب وتعب فالعبد هو الرازق لنفسه والله تعالى ليس رازقا له وذلك الرزق وما اتاه منه
بغير فعله فمن الله تعالى والرازق له وذلك الرزق هو الله تعالى والسعي في تحصيله قد يجب عند
الحاجة وقد يستحب اذا طلب التوسعة على نفسه وعياله وقد يباح عند قصد كثرة
المال من غير ارتكاب منهي وقد يحرم عند ارتكاب المنهيات كالغصب والسرقة
والربا والرزق عند الاشاعرة هو ما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به فيدخل فيه
رزق الانسان والدواب وغيرها من الماكول وغيره مباحا او حراما مملوكا او غير
مملوك وكم من مالك شيء لم ينتفع به فان كان السوق للانتفاع لا لانه يقال فيه ملك شيئا ولكن
من الانتفاع به لم يسع به ان ذلك لم يعين رزقه فالرد على هذا يعتبر ان كل احد يستوفي
رزقه ولا ياكل احد رزق غيره ولا الغير رزقه وذهب بعضهم الى ان الرزق هو ما يربى
به الحيوان من الاغذية والاشربة لا غير والسعر تقدير العوض الذي يباع به الشيء
طعاما كان او غيره وهو رخص وغلاء ولا بد من اعتبار العادة والوقت والمكان
في الرخص والغلاء فان الحط والعرض انما يكون رخصا اذا كان الانحطاط عما جرت
العادة بكونه عوضا في ذلك الوقت والمكان وقد يسندان لله تعالى بان يقلل جنس
المتاع المعين ويكثر رغبة الناس فيه فيحصل الغلاء او يكثر جنس ذلك المتاع ويقلل
رغبة الناس فيه فيحصل الرخص وقد يسندان الينا كان يحمل السلطان الناس على
الناس على بيع تلك السلعة بثمن غال ظلما منه او يحتكر الناس الى غير ذلك من الاسباب
المستندة الينا فيحصل الغلاء والرخص بخلاف ذلك والاصلح قد يجب على الله تعالى
لوجود الداعي وانتفاء الصارف ذهبت المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح
لعباده واستدلوا على ذلك بانه يجب الفعل عند وجود الداعي والقدرة وانتفاء
الصارف والغرض ان ذلك وجوب الفعل عنه بمعنى اللزوم عند تمام العلة والمدعى هو
الوجوب عليه بمعنى استحقاق الذم على الترك فاين هذا من ذاك واعلم ان مفاسد
هذا الباب اكثر من ان تحصى ولذا نذكر بعضا من ذلك منها ان الاصلح بحال الكافر
المبتلى بالاسقام والآفات ان لا يخلق او يموت طفلا او يسلب عقله بعد البلوغ فلم لم يفعل

الله ذلك بالنسبة اليه والبقاء يعني يفعل ما يوجب خلوده في النار ومنها انه يجب ان لا يكون
اماتة الانبياء والاولياء المرشدين ونظرة ابليس وذريته المضلين المغوين اصلح
اصلح لعباده وكفى بهذا فضاحة ومنها انه يلزم ان لا يبقى للتفضل مجال ولا يكون له خيرة
خيرة في الانعام والافضال بل يكون ما يفعله تادية للواجب كرد الوديعة او دين لا يستحق
يستوجب عليها شكرا ولا يمكن الدعاء لدفع البلاء وكشف البأساء والضراء وسؤال
من الله تعالى ان يعطيه ما هو الواجب عليه ومنها ان مقدورات الله تعالى غير متناهية فاي قدر
يضبط في الاصلح فالمزيد عليه ممكن فيلزم ان لا يكون تادية الاصلح لما هو الواجب عليه وفي
المقصد الرابع في النبوة
انظار منها ان يحقق في النبوة وهو كون الانسان
مبعوثا من الحق الى الخلق فان كان النبي ماخوذا من النبوة وهو الارتفاع لعلو شانه واشتهار
برهانه او من النبي بمعنى الطريق لكونه وسيلة الى الحق فالنبوة في الاصل كالابوة وان
كان من النبأ وهو الخبر لانبائه عن الله تعالى فعيل بمعنى الفاعل فقلبت الهمزة ولو قلبت الا ادغاما كالمروة
والرسول نبيا ذو قد يخص بمن له كتاب او شريعة والبعثة حسنة لاشتمالها على فوائد
كمعاضدة العقل فيما يدل عليه العقل اي يستقل بمعرفته مثل وجود الباري وعلمه وقدرته
واستفادة الحكم من النبي فيما لا يدل اي لا يستقل به العقل مثل الكلام والرؤية والمعاد
الجسماني لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وازالة الخوف فانه يحصل عند الاتيان
بالحسنات لكونه تصرفا في ملك الله تعالى بغير اذنه وعند تركها لكونه ترك طاعة واستفادة
الحسن والقبح في الافعال التي تحسن تارة وتقبح اخرى من غير اهتداء العقل الى مواقعها و
استفادة النافع والضار اي معرفة منافع الاغذية والادوية ومضارها التي لا تفي بها
التجربة الا بعد ادوار واطوار مع ما فيها من الاخطار وحفظ النوع الانساني فان الانسان
مدني بالطبع محتاج الى التعاون فلا بد من شرع يوضعه شارع يكون مطاعا منقادا ليسنّ
ما يحسن التكليف على طريقة كمال الاسلام وتكميل اشخاصه اي تكميل النفوس البشرية
بحسب استعداداتهم المختلفة في العلميات والعمليات وتعليم الصنائع الخفية من الحاجات
والضروريات والاخلاق الفاضلة الراجعة الى الاشخاص والسياسات الكاملة
العائدة الى الجماعات من المنازل والمدن والاخبار بالعقاب والثواب ترغيبا
في الحسنات وتحذيرا عن السيئات الى غير ذلك فيحصل اللطف للمكلف اي فبعثة الانبياء

لطف من الله تعالى بالنسبة الى عباده وشبهة البراهمة وهي ان البعثة اما لاجل ما يوافق
العقل فلا حاجة فيه اليهم او لاجل ما يخالفه وما يخالف العقل غير مقبول فلا فائدة في
بعثتهم باطلة لما تقدم من ان ما يوافق العقل قسمان احدهما ما يستقل العقل بادراكه
والثاني ما لا يستقل بادراكه والحاجة اليهم في القسم الثاني بل في القسم الاول ايضا ليتعاضد
العقل بالنقل فهي واجبة لاشتمالها على اللطف في التكاليف العقلية فان الانسان
اذا كان واقفا على التكاليف بحسب الشرع كان اقرب من فعل الواجبات العقلية و
ترك المنهيات العقلية اقول لا يخفى ما فيه من البحث لبعده فالاقرب ان يقال انها
لطف لاشتمالها على فوائد جمة وتجب في النبي العصمة ليحصل الوثوق باقواله وافعاله
فيحصل الغرض من البعثة وهو متابعة المبعوث اليهم له في اوامره ونواهيه ولوجوب
متابعته وضده اعني لو صدر عنه الذنب لزم وجوب الضدين وهما متابعته وعدمها لفسقه
اما الاول فللاجماع المنعقد على وجوب متابعة النبي عليه الصلوة والسلام ولقوله تعالى
قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله واما الثاني فلان متابعة الذنب حرام
ولوجوب الانكار عليه يعني لو صدر عنه الذنب لوجب منعه وزجره والانكار عليه
لعموم ادلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه حرام لاستلزامه ايذاءه المحرم بالاجماع
ولقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة ولانه يلزم امورا
اخر كلها منتفية منها ان يكون شهادته مردودة اذ لا شهادة للفاسق بالاجماع
ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واللازم باطل بالاجماع ولان من لا تقبل
شهادته في القليل الزائل بسرعة من متاع الدنيا كيف تسمع شهادته في الدين القيم
ومنها استحقاقه العذاب واللعن واللوم لدخوله تحت قوله تعالى ومن يعص الله و
رسوله فان له نار جهنم وقوله الا لعنة الله على الظالمين وقوله تعالى لم تقولون ما لا
تفعلون وقوله اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم لكن ذلك منتف بالاجماع
ولكونه من اعظم المنفرات ومنها عدم نيله عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين
فان المراد به النبوة او الامامة التي دونها ومنها كونه غير مخلص لان المذنب قد
اغواه الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى حكاية لاغوينهم اجمعين الا عبادك
منهم المخلصين لكن اللازم منتف بالاجماع ولقوله تعالى في ابراهيم ويعقوب انا اخلصناهم

وجوب عصـ

بخالصة ذا

بخالصة ذكرى الدار وفي يوسف انه من عبادنا المخلصين ومنها كونه من حزب
الشيطان ومتبعيه واللازم قطعي البطلان ومنها عدم كونه مسارعا في الخيرات
معدودا عند الله من المصطفين الاخيار اذ لا خير في الذنب لكن اللازم منتف
لقوله تعالى في حق بعضهم انهم كانوا يسارعون في الخيرات وانهم عندنا لمن المصطفين
الاخيار بقي الكلام في ان العصمة من اي معصية تجب فان ما يتوهم صدوره عن
الانبياء من المعاصي اما ان يكون منافيا لما تقتضيه المعجزة كالكذب فيما يتعلق
بالتبليغ اولا والثاني اما ان يكون كفرا او معصية غيره وهي اما ان تكون كبيرة كالقتل
والزنا او صغيرة منفرة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة او غير منفرة ككذبة وشتمة
وهم بمعصية وكل ذلك اما عمدا او سهوا او بعد البعثة او قبلها والجمهور على وجوب عصمتهم
عما ينافي مقتضى المعجزة وقد جوزه القاضي سهوا زعما منه انه لا يدخل في التصديق
المقصود بالمعجزة وعن الكفر وقد جوزه الازارقة من الخوارج بناء على تجويزهم الذنب
مع قولهم بان كل ذنب كفر وجوز الشيعة اظهاره تقية واحترازا عن القاء النفس
في التهلكة ورد بان اولى الاوقات بالتقية ابتداء الدعوة لضعف الداعي وشوكة
المخالف وكذا عن تعمد الكبائر بعد البعثة وجوزه الحشوية وكذا عن الصغائر المنفرة
لاخلالها بالدعوة الى الاتباع ولهذا ذهب كثير من المعتزلة الى نفي الكبائر قبل
البعثة ايضا وبعض الشيعة الى نفي الصغائر ولو سهوا والمذهب عند محققي الاشاعرة
منع الكبائر والصغائر الخسة بعد البعثة مطلقا والعمد في الغير الخسيسة عمدا لا
سهوا وذهب امام الحرمين من الاشاعرة وابو هاشم من المعتزلة الى تجويز الصغائر
عمدا فالمصنف ان اراد وجوب العصمة عن جميع المعاصي كما هو الظاهر من كلامه والمصرح
في الشروح فلا يخفى ان ما ذكره من الادلة لا يفي بذلك فان صدور الذنب سيما
الصغيرة سهوا لا يخل بالوثوق بقوله وفعله والمتابعة قبل البعثة غير واجبة وبعد
البعثة انما يجب فيما يتعلق بالشريعة وتبليغ الاحكام وبالجملة فيما ليس بزلة ولا طبع
والانكار على ما صدر عنهم سهوا غير جائز ورد الشهادة انما يكون بكبيرة او اصرار على
صغيرة وعن غير انابة ورجوع ولزوم الزجر والمنع واستحقاق العذاب واللعن
واللوم انما هو على تقدير التمرد وعدم الانابة مع ذلك لا يتأذى به النبي بل يبتهج

لانه

يتبجح

صح

ويجوز كبيرة سهوا او صغيرة ولو عمدا الا الصغيرة الخسيسة على الاطلاق وهو الذي
اعواهم الشيطان فلا من حزب الشيطان سيما مع الانابة وعلى تقدير كون المعجزات
لعدم كل فعل ووزر فعارضه البعض انها لو كانت من زمرة الاعتياد لما تاتي صدور
ذنب عن احد سيما سهوا او مع التوبة وبالجملة فلا الوجوه المذكورة على نفي الكبيرة
سهوا او الصغيرة الغير المنفرة عمدا محل نظر ويجب ان يتصف النبي بكمال العقل والذكاء
والفطنة وقوة الراي لان من لم يتصف بها لم يرغب في متابعته والانقياد لاوامره
ونواهيه ويجب ايضا عدم السهو لئلا يسهو فيما امر بتبليغه ولعل مراده ان لا
يكون السهو في الامور ويجب ايضا الطهارة وعدم كل ما ينفر عنه من دناءة الاباء
وعهر الامهات والفظاظة والغلظة والابنة وشبهها من الامراض التي ينفر عنها
الطباع كالبرص والجذام وسلس البول والريح والاكل على الطريق وشبهه من الامور
الخسيسة وطريق معرفة صدقه اي صدق النبي في دعوى النبوة ظهور المعجزة على يده
وهو ثبوت ما ليس بمعتاد او نفي ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى
قيد بذلك احترازا عن الكرامات فانها لا تكون مطابقة للدعوى ضرورة عدم الدعوى
لكن يخرج الارهاص والمعجزة المكذبة لمدعي النبوة ايضا والمعجزة ليست معجزة كما سيأتي
والا فلا مع خرق العادة امر لغو محض والعلاوة زيادة في التمام لكن ينبغي ان يذكر ههنا
قيدا اخر وهو عدم المعارضة ليتميز عن السحر والشعبدة والمشهور في تعريف المعجزة انه
امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وقيل ينتقض بما اذا ادعى
على خلاف دعواه كمن ادعى النبوة وقال معجزتي ان انطق هذا الحجر فنطق كذبه قال انه
كاذب فلا دلالة في تعريفه ان يزاد على المشهور قولنا مطابقة الدعوى او
قد يطلق المعجزة على مثله كما سيأتي في المتن وانما كان ظهور المعجزة طريقا لمعرفة
صدقه لان الله تعالى يخلق عقيبها العلم الضروري بالصدق كما اذا قام رجل في مجلس
ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول هذا الملك اليهم فطالبوه بالحجة فقال هي ان
يخالف هذا الملك عادته ويقوم على سريره ثلث مرات ويقعد ففعل فانه يكون
تصديقا له ومفيدا للعلم الضروري بصدقه من غير ارتياب فان قيل هذا تمثيل
وقياس للغائب على الشاهد وهو على تقدير ظهور اي جامع انما يفيد في العمليات

لافادة الظن وقد اعتبرتموه بلا جامع لا لافادة اليقين في العمليات التي هي
اساس ثبوت الشرائع قلنا ان حصول العلم فيما ذكرتم من المثال انما هو بما شوهد
من قرائن الاحوال وهذا التمثيل انما هو للتوضيح والتقريب دون الاستدلال
ولا مدخل لمثل هذه القرائن في افادة العلم الضروري لحصوله في الغائبين عن ذلك
المجلس عند تواتر القصة اليهم وللحاضرين فيما اذا فرضنا الملك في بيت ليس فيه غيره
ودونه حجب لا يقدر على تحريكها احد سواه وجعل دعوى الرسالة حجة ان الملك
يحرك تلك الحجب في ساعة ففعل وقصة مريم وغيرها تعطي جواز ظهوره على
يد الصالحين اختلفوا في جواز ظهور ما هو خارق العادة على يد غير النبي من
الصالحين اعني المواظبين على الطاعات المجتنبين عن المعاصي فذهب المعتزلة
الى منعه تمسكا بما سيأتي والاشاعرة الى ثبوته واختاره المصنف واحتج عليه بقصة
مريم على ما دل عليه قوله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا وغيرها
مثل قصة اصحاب الكهف ونحوها كما دل عليه قوله تعالى انا اتيك به قبل ان يرتد اليك
طرفك وغيرها واشار الى الجواب عن ادلة المعتزلة وهي وجوه منها انه لو صدر
عن غير النبي لكثر وقوعه لصدوره عن النبي بالطريق الاول ومن عزه ايضا فخرج
عن ان يكون معجزا لخروجه عن ان يكون امرا خارقا للعادة لكثرته ووقوعه وتكرره
انا لا نسلم خروجه عن حد الاعجاز فان صدوره عن الانبياء والاولياء لا يجعله عادة معتادة
فالى هذا اشار بقوله ولا يلزم خروجه عن حد الاعجاز ومنها انه لو جاز ظهور الخارق
عن غير النبي لزم التنفر عن الانبياء لان الباعث على اتباعهم وانقيادهم من غيرهم وتميزهم
غيرهم عن مشاركتهم فاذا شاركوهم الخلق ولزم النفرة عن اتباعهم وتقريره
انا لا نسلم لزوم النفرة عن اتباعهم بمشاركة الاولياء لهم كما لا يلزم ذلك من مشاركة نبي
اخر والى هذا اشار بقوله ولا التنفر ومنها ان تميز النبي عن غيره انما هو بظهور
الامر الخارق على يده فلو ظهر على يد غيره ايضا لزم عدم تميز النبي عن غيره وتقريره
انا لا نسلم لزوم عدم التميز وانما يلزم لو لم يحصل التميز بامر اخر وهو ممنوع فان النبي يتميز عن
الولي بدعوى النبوة والى هذا اشار بقوله ولا عدم التميز اي ولا يلزم عدم تميز النبي
ومنها انه لو صدر عن غير النبي لبطلت دلالته على صدق النبي لان مبنى الدلالة على انفراده

لافادة الظن

بالنبي فاذا ابطل الاختصاص بطلت الدلالة والجواب منع اللزوم وانما يلزم لو ادعي دلالة
كل خارق على صدق النبي وليس كذلك بل لها شرائط منها مقارنة الدعوى والى هذا
اشار بقوله ولا ابطال دلالته ومنها انه لو جاز ظهوره على يد صادق غير النبي لجاز ظهوره
على يد كل صادق فيلزم عمومية ظهور المعجزة والجواب منع اللزوم لان مبنى ظهور الخارق
كرامة صاحبه وهي انما يوجد في الانبياء والصالحين من عباده وهم الاولياء والى هذا
اشار بقوله ولا العمومية ومعجزاته قبل النبوة تفعل الارهاص اختلفوا في ظهور المعجزة
على سبيل الارهاص وهو احداث امر خارق للعادة دال على بعثة النبي قبل بعثته انه
هل يجوز ام لا واختار المص الجواز واحتج عليه بظهور معجزات نبينا قبل نبوته مثل انكسار
ايوان كسرى وانطفاء نار فارس وتظليل الغمامة عليه وتسليم الاحجار عليه ونقضه
مسيلمة وفرعون وابراهيم تفعل جواز ظهور المعجزة على العكس اختلفوا في انه هل يجوز
ظهور المعجزة على يد الكاذبين على العكس من دعواهم اظهارا لكذبهم فالذين منعوا
ظهور الكرامات على غير الانبياء منعوا عن ذلك والذين جوزوا ظهور الكرامات على
غير الانبياء جوزوا ذلك واختاره المص واحتج عليه بالوقوع فان الوقوع دليل الجواز
ومما وقع ما نقل عن مسيلمة الكذاب انه لما ادعى النبوة فقيل ان رسول الله صلعم دعا
الاعور فازداد بصيرا فدعا مسيلمة الاعور فذهب عينه الصحيحة وكما نقل ان فرعون لما ضرب
موسى ع لبني اسرائيل طريقا في البحر يبسا قال فرعون ايضا انا نمر على هذا الطريق فاتبعهم بجنوده
فغشيهم اليم فاغرقوا جميعا وكما نقل ان ابراهيم ع لما جعل الله النار عليه بردا وسلاما
قال ع انا اجعل النار على نفسي بردا وسلاما فلما القي في النار فاحرقت لحيته ودليل الوجوب
يبطل العمومية ولا تجب الشريعة اختلفوا في انه هل يجب البعثة في كل زمان بحيث لا يجوز
خلو زمان عن بعثة نبي فقالت الاشاعرة لا تجب البعثة في كل زمان بناء على نفي الحسن والقبح
العقليين وقالت الامامية تجب البعثة في كل زمان واختاره المص واحتج عليه بان الدليل
الدال على وجوب البعثة يبطل عمومية الوجوب في كل وقت لان الحث على الطاعة والنهي
عن القبائح لا يحصل الا بالبعثة فيكون لطفا فيكون واجبة في جميع الاوقات واختلفوا
في انه هل يجب الشريعة للنبي المبعوث ام لا فذهب ابو علي واتباعه الى انه يجوز بعثة النبي
لتأكيد ما في العقول ولا يجب ان يكون له شريعة فانه يجوز بعثة نبي بعد نبي لشريعة واحدة

فكذا يجوز

فكذا يجوز بعثة نبي لمقتضى ما في العقول وذهب ابو هاشم واتباعه الى انه لا يجوز ان يبعث
النبي الا بشريعة لان العقل كاف في العلم بالعقليات فلو لم يكن للنبي شريعة لم يجز ان
يكون بعثته عبثا واجاب المص بانه يجوز ان يكون البعثة قد اشتملت على نوع من المصلحة
بان يكون العلم بنبوته ودعوته اياهم الى ما في العقول مصلحة لهم فلا يكون البعثة عبثا
وظهور معجزة القرآن وغيره مع اقتران دعوة نبينا محمد صلعم يدل على ثبوت نبوته يعني ان
نبينا محمدا صلعم ادعى النبوة واقترن بدعواه ظهور المعجزة وكل من كان كذلك كان نبيا
اما نبينا ادعى النبوة فلانه تواتر انه ادعى النبوة واما انه معجز فلانه صلعم تحدى به ودعا الى
الاتيان بسورة من مثله مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب العرباء مع كثرتهم كثرة
رمال الدهناء وحصى البطحاء وشهرتهم بغاية العصبية والحمية الجاهلية وتهالكهم على المباهات
والمباراة فعجزوا حتى آثروا المقارعة بالسيوف على المعارضة بالحروف فلو قدروا
على المعارضة لعارضوه ولو عارضوه لنقل الينا لتوفر الدواعي وعدم الصارف والعلم بجميع
ذلك قطعي كسائر العاديات لا يقدح فيها احتمال انهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها او
عارضوه ولم ينقل الينا لمانع كعدم المبالاة وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات والى
هذا اشار بقوله والتحدي مع الامتناع وتوفر الدواعي يدل على الاعجاز والتي اتى بها
من خوارق العادة كثيرة جدا وان كانت آحاد تفاصيلها من الآحاد والى هذا
اشار بقوله المنقول معناه متواترا من المعجزات … ووجه اعجاز القرآن قيل الفصاحة
وقيل الاسلوب والفصاحة معا وقيل الصرفة والكل محتمل … اعجاز القرآن
لكونه في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب
بسليقتهم وعلماء الفرق بمهارتهم في فن البيان واحاطتهم باساليب الكلام والمراد بالفصاحة
في عبارة المتن ما يعم البلاغة … المعنى مشايخ وقال
بعض المعتزلة اعجازه لاسلوبه الغريب ونظمه العجيب المخالف لما عليه كلام العرب في
الخطب والرسائل والاشعار وقال القاضي الباقلاني وامام الحرمين ان وجه الاعجاز
هو اجتماع الفصاحة مع الاسلوب المخالف لاساليب كلام العرب من غير استقلال
لاحدهما اذ ربما يدعى ان بعض الخطب والاشعار من كلام اعاظم البلغاء لا يخلو
عن … القرآن … تقتضي نظم

وتهالكهم ط

وبذلوا المهج والارواح دون المدافعة ط

وقيل بالاسلوب فقط

القرآن على ما روي من ترهات مسيلمة الكذاب الفيل ما الفيل وما ادريك ما الفيل له
ذنب وبيل وخرطوم طويل وذهب النظام وكثير من المعتزلة والمرتضى من الشيعة الى
ان اعجازه بالصرفة وهي ان الله تعالى صرف همم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم
عليها وذلك اما بسلب قدرتهم او بسلب دواعيهم واحتجوا بوجوه الاول انا
نقطع بان فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات السورة ومركباتها
القصيرة مثل الحمد لله ومثل رب العالمين وهكذا الى الآخر فيكونون قادرين على الاتيان
بمثل السورة والثاني ان الصحابة عند جمع القرآن كانوا يتوقفون في بعض السور
والآيات الى شهادة الثقات وابن مسعود قد بقي مترددا في الفاتحة والمعوذتين
ولو كان نظم القرآن معجزا لفصاحته لكان كافيا في الشهادة والجواب عن الاول
ان حكم الجملة قد يخالف حكم الاجزاء وهذه بعينها شبهة من نفى قطعية الاجماع والخبر
المتواتر ولو صح ما ذكر لكان كل من آحاد العرب قادرا على الاتيان بمثل قصائد
فصحائهم كامرئ القيس واضرابه واللازم قطعي البطلان وعن الثاني انه بعد تسليم الرواية
وكون الجمع بعد النبي صلعم لا في زمانه وكون كل سورة مستقلا بالاعجاز ان ذلك كان
للاحتياط والاحتراز عن ادنى تغيير لا يخل بالاعجاز وان اعجاز كل سورة ليس مما يظهر
لكل احد بحيث لا يبقى له تردد اصلا واستدل على بطلان الصرفة بوجوه الاول ان فصحاء
العرب انما كانوا يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته في جزالته ويرقصون
رؤوسهم عند سماع قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك الآية لذلك لا لعدم تأتي المعارضة
مع سهولتها في نفسها الثاني انه لو قصد الاعجاز بالصرفة لكان الانسب ترك الاعتناء
ببلاغته وعلو طبقته لانه كلما كان انزل في البلاغة وادخل في الركاكة كان عدم تيسر
المعارضة ابلغ في خرق العادة الثالث قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان
ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فان ذكر الاجتماع و
الاستظهار بالغير في مقام التحدي انما يحسن فيما لا يكون مقدورا للبعض ويتوهم كونه مقدورا
للكل فيقصد نفي ذلك والنسخ تابع للمصالح اشارة الى رد ما قال اليهود في ابطال نبوة
نبينا صلعم من ان شريعة موسى عم مؤبدة لان النسخ بطلان التشريع ان كان حكمه
لمفسدة كان اجازه نقصا وان لم يكن لمفسدة كان رفعه عبثا واذا بطل النسخ

يلزم ان تكون

يلزم ان تكون شريعة موسى مؤبدة فيلزم بطلان شريعة محمد صلعم لكونها ناسخة لشريعة
موسى عم وتقرير الرد بناء على قول المعتزلة ان الاحكام تابعة للمصالح وهي تختلف بحسب
الاشخاص والازمان واما جواز النسخ فبيان وقوعه فقال وقد وقع حيث حرم على نوح
بعض ما احل لمن تقدمه فانه جاء في التورية انه تعالى قال لآدم وحوا قد احللت لكما كل
ما دب على وجه الارض وقد حرم على نوح بعض الحيوانات واوجب الختان على
الفور على الانبياء المتأخرين عن نوح عم بعد تأخيره يعني مع اباحة تأخيره على نوح
وحرم الجمع بين الاختين في شريعة موسى عم وشريعة نبينا صلعم مع اباحته في شريعة آدم
ونوح عليهما السلام وغير ذلك من الاحكام التي نسخت في بعض الاديان وجزم بعض
موسى بالتأبيد مختلق بعض اليهود عن تأبيد شريعة موسى عم اي ما روي عن
موسى عم انه قال تمسكوا بالسبت ابدا ودوام السبت يدل على دوام شريعته مفتريا
اي اخبث الرواية عن اليهود وقيل اختلقه ابن الراوندي وجمع صلعم اي لم يثبت
هذه الرواية عنهم لا يدل على المراد قطعا لانه غير متواتر فان بخت نصر استاصلهم واقتلعهم
بحيث لم يبق منهم عدد التواتر والسمع دل على عموم نبوته عم اي الدلالة السمعية دلت
على انه مبعوث الى الثقلين لا الى العرب خاصة كما زعم بعض اليهود والنصارى
زعم منهم ان الاحتياج الى النبي انما كان للعرب خاصة دون اهل الكتاب مثل
قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا قل اوحي
الي انه استمع نفر من الجن ليظهره على الدين كله ومثل قوله صلعم بعثت الى الاسود
والاحمر وهو افضل من الملائكة وكذا غيره من الانبياء لوجود المضاد للقوة
العقلية وقهره على الانقياد عليها ذهب جمهور الاشاعرة الى ان الانبياء افضل
من الملائكة خلافا للحكماء والمعتزلة والقاضي ابي بكر وابي عبد الله الحليمي منهم وصرح بعضهم
بان عوام البشر من المؤمنين افضل من عوام الملائكة وخواص الملائكة افضل من
عوام البشر واختار المصنف مذهب الاشاعرة تمسكا بان للبشر امورا مضادة
للقوة العقلية وشواغل عن الكمالات العلمية والعملية كالشهوة والغضب وسائر
الحاجات الشاغلة والموانع الخارجة والداخلة فالمواظبة على العبادات وتحصيل
الكمالات بالقهر والغلبة على ما يضاد القوة العقلية تكون اشق وادخل في استحقاق

الثواب ولا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة وقد تمسك
بوجوه نقلية منها ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود والافضل لآدم والحكيم لا يأمر
بسجود الافضل للادنى واباء ابليس معللا بانه خير من آدم لكونه من نار وآدم من
طين يدل على ان المأمور به كان سجود تكرمة وتعظيم لا سجود تحية وزيارة ومنها انه
آدم بعد تعليم الاسماء والمعلم افضل من المتعلم وسوق الآية ينادي على ان الغرض
اظهار ما خفي عليهم من افضلية آدم ولذا قال الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض وبهذا
يندفع ما يقال انه لم يثبت علمه الا بجزئيات من العلم بالاسماء وللملائكة علوم من اللوح
المحفوظ وحصلوا في الازمنة المتطاولة بالتجارب والانظار المتوالية ومنها قوله تعالى
ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين وقد خص من آل
ابراهيم وآل عمران غير الانبياء بدليل الاجماع فيكون آدم ونوحا وجميع الانبياء مصطفين
على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا مخصص للملائكة من العالمين ولا جهة لتغيير
بالكثير من المخلوقات واحتج القائلون بافضلية الملائكة بوجوه نقلية وعقلية اما النقليات
فمنها قوله تعالى ولله يسجد ما في السموات وما في الارض والملائكة وهم لا يستكبرون
يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون خصهم بالتواضع وترك الاستكبار
في السجود وفيه اشارة الى ان غيرهم ليس كذلك وان اسباب التكبر والتعظم حاصلة
لهم ووصفهم باستمرار الخوف وامتثال الاوامر ومن جملتها اجتناب المنهيات
ومنها قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل و
النهار لا يفترون ووصفهم بالقرب والشرف عنده وبالتواضع والمواظبة على الطاعة
والتسبيح ومنها قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الى ان
قال وهم من خشيته مشفقون وصفهم بالكرامة المطلقة والامتثال والخشية وهذه
الامور اساس كافة الخيرات والجواب ان جميع ذلك انما يدل على فضيلتهم لا على
افضليتهم سيما على الانبياء ومنها قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم
الغيب ولا اقول لكم اني ملك فان مثل هذا الكلام انما يحسن اذا كان الملك افضل
فكأنه قال لا ادعي الفضيلة فوق البشرية كالملكية والجواب انه لما نزل قوله تعالى
والذين كذبوا باياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمراد قريش استبعادا

بكثير

بالعذاب

بالعذاب تهكما به وتكذيبا له فنزلت بيانا لانه ليس له انزال العذاب من خزائن الله
يفتحها ولا علم الغيب ايضا متى ينزل بهم العذاب منها ولا هو ملك فيقدر على انزال العذاب
عليهم كما يحكى ان جبرئيل قلب باحد جناحيه المؤتفكات فدلت الآية على ان الملك
اقدر واقوى لا على انه افضل من البشر ومنها قوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة
الا ان تكونا ملكين اي الا كراهة ان تكونا ملكين يعني ان الملكية بالمرتبة الاعلى وفي الاكل
من الشجرة رقي اليها والجواب انهما رأيا الملائكة احسن صورة واعظم خلقا واكمل قوة
فمناهما مثل ذلك وخيل اليهما انه الكمال الحقيقي والفضيلة المطلوبة ولو سلم فغايته تفضيل
التفضيل على آدم قبل النبوة ومنها قوله تعالى علمه شديد القوى يعني جبرئيل والمعلم افضل
من المتعلم والجواب ان ذلك بطريق التبليغ وانما التعليم من الله تعالى ومنها قوله تعالى
لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون اي لا يترفع عيسى عن
العبودية ولا من هو ارفع منه درجة كقولك لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان
ولو قلت كناس لا فلقت والجواب ان الكلام سيق لرد مقالة النصارى وغلوهم
في المسيح وادعائهم فيه مع النبوة البنوة بل الالوهية والترفع عن العبودية لكونه روح
الله وولده بلا اب ولكونه يبرئ الاكمه والابرص والمعنى لا يترفع عيسى عن العبودية
ولا من هو فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون على ما لا
يقدر عليه عيسى عم ولا دلالة على الافضلية بمعنى كثرة الثواب وسائر الكمالات
ومنها اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والرسل ولا يعقل له جهة سوى الافضلية
والجواب انه يجوز ان يكون لجهة تقدمهم في الوجود او في قوة الايمان بهم فان وجود الملائكة
اخفى فالايمان به اقوى فيكون تقديم ذكرهم اولى واما العقليات فمنها ان الملائكة
روحانية مجردة في ذواتها متعلقة بالهياكل العلوية مبرأة عن الشهوة والغضب
اللذين هما مبدأ الشرور والقبائح متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالفعل من غير
شوائب الجهل والنقص والخروج من القوة الى الفعل على التدريج ومن احتمال الغلط
قوية على الافعال العجيبة واحداث السحب والزلازل وامثال ذلك مطلعة على اسرار
الغيب سابقة الى انواع الخيرات ولا كذلك حال البشر والجواب ان مبنى ذلك على
قواعد الفلسفة دون الملة ومنها ان اعمال الملائكة المستوجبة للثوابات اكثر لطول زمانهم

واودى لعدم تخلل الشواغل واقوم لسلامتها عن مخالطة المعاصي المنقصة للثواب
والجواب ان هذا لا ينافي كون اعمال الاحياء افضل واكثر ثوابا بالجهات الاخر ككونها اشق
والمنافي وتحمل المتاعب والمشاق ونحو ذلك على ما مر

المقصد الخامس

في الامامة وهي رياسة عامة في امر الدين والدنيا خلافة عن النبي صلعم وبهذا القيد
خرجت النبوة وبقيد العموم مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي وكذا رياسة
من جعله الامام نائبا عنه على الاطلاق فانها لا تعم الامام والامامة لطف يجب نصبه
على الله تحصيلا للغرض اختلفوا في انه هل يجب نصب الامام بعد انقراض زمن النبوة بل يجب
ام لا وعلى تقدير وجوبه على الامة او على الله عقلا او سمعا فذهب اهل السنة الى انه واجب
علينا سمعا وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا وذهب الامامية الى انه واجب على
الله عقلا واختاره المص وذهب الخوارج الى انه غير واجب مطلقا وذهب ابو بكر
الاصم الى انه لا يجب مع الامن لعدم الحاجة اليه وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن وذهب
الفوطي واتباعه الى عكس ذلك اي يجب مع الامن لاظهار شعائر الاسلام ولا يجب
عند ظهور الفتن لان الظلمة ربما لا يطيعونه وصار سببا لزيادة الفتن تمسك اهل السنة
بوجوه الاول وهو العمدة اجماع الصحابة حتى جعلوا ذلك اهم الواجبات واشتغلوا
به عن دفن الرسول صلعم وكذا عقيب موت كل امام روي انه لما توفي النبي صلعم خطب
ابو بكر فقال يا ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب
محمد فانه حي لا يموت لا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله
فبادروا من كل جانب وقالوا صدقت لكنا ننظر في هذا الامر ولم يقل احد انه لا حاجة
الى الامام الثاني ان الشارع امر باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد
وكثير من الامور المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام مما لا يتم الا بالامام وما لا يتم
الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب على ما مر الثالث ان في نصب الامام
استجلاب منافع لا تحصى واستدفاع مضار لا تخفى وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى
فتكاد ان تكون من الضروريات بل المشاهدات وتعد من العيان الذي لا يحتاج الى
البيان ولهذا اشتهر ان ما يزع السلطان اكثر مما يزع القرآن وما يلتئم بالسنان
لا ينتظم بالبرهان وذلك لان الاجتماع المؤدي الى صلاح المعاش والمعاد لا يتم بدون

سلطان قاهر

سلطان قاهر يدرء المفاسد ويحفظ المصالح ويمنع ما يتسارع اليه الطباع وتتنازع عليه
الاطماع وكفاك شاهدا ما يشاهد من استيلاء الفتن والابتلاء بالمحن بمجرد هلاك
من يقوم بحماية الحوزة ورعاية البيضة وان لم يكن على ما ينبغي من الصلاح والسداد
وايكال عن شائبة شر وفساد ولهذا لا ينتظم امر ادنى اجتماع كرفقة طريق بدون
رئيس لا يصدر عن رايه ومقتضى امره ونهيه بل ربما يجري مثل ذلك في اجناس الحيوانات
العجم كالنحل لها عظيم يقوم مقام الرئيس ينتظم امرها ما دام فيها واذا هلك انتثرت الافراد
انتثار الجراد وشاع فيهم الهلاك والفساد لا يقال فغاية الامر انه لا بد في كل اجتماع
من رئيس مطاع منوط به النظام والانتظام لكن من اين يلزم عموم رياسته في الكل
وشموله امر الدين على ما هو المعتبر في الامام لانا نقول انتظام امر عموم الناس على
وجه يؤدي الى صلاح الدين والدنيا يفتقر الى رياسة عامة فيهما اذ لو تعدد لادى
في الاغلب الى التقابح والتقاتل وادى الى منازعات ومخاصمات موجبة لاختلال امر النظام
ولو اقتصرت رياسته على امر الدنيا لفات انتظام امر الدين الذي هو المقصود الاهم
والعمدة العظمى واما الكبرى فبالاجماع واحتج المص بان الامام لطف من الله في حق
عباده لانه اذا كان لهم رئيس يمنعهم عن المحظورات ويحثهم على الواجبات كانوا معه
اقرب الى الطاعات وابعد عن المعاصي منهم بدونه واللطف واجب على الله تعالى
بناء على اصلهم واعترض بان نصب الامام انما يكون لطفا اذا خلا عن المفاسد كلها و
هو ممنوع فان اداء الواجب وترك المحارم مع عدم الامام اكثر ثوابا لكونهما اقرب الى
الاخلاص لانتفاء احتمال كونهما من خوف الامام ولو سلم فانما يجب لو لم يقم لطف
آخر مقامه كالعصمة مثلا لم لا يجوز ان يكون زمان يكون الناس فيه معصومين مستغنين
عن الامام واعترض ايضا انما يكون لطفا اذا كان الامام ظاهرا قاهرا زاجرا عن القبائح قادرا
على تنفيذ الاحكام واعلاء لواء الاسلام وهذا ليس بلازم عندكم فالامام الذي ادعيتم
وجوبه ليس بلطف والذي هو لطف ليس بواجب والمص اشار الى الجواب عن الاول
بقوله والمفاسد معلومة الانتفاء وعن الثاني بقوله وانحصار اللطف فيه معلوم للعقلاء
فلا يجوز دعوى واشار الى الجواب عن الثالث بقوله ووجوده لطف وتصرفه
لطف آخر وعدمه منا يعني ان وجود الامام لطف سواء تصرف او لم يتصرف على ما قال

عن علي عليه السلام انه قال لا تخلو الارض عن قائم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا او خائفا مغمورا لئلا
يبطل حجج الله وبيناته وتقرير الظاهر لطف آخر وانما عدم التقرير من جهة العباد وسوء اختيارهم
حيث اخافوه وتركوا نصرته ففوتوا اللطف على انفسهم وقد يقال لا نم ان وجوده بدون التصرف
لطف فان قيل لان المكلف اذا اعتقد وجوده كان دائما يخاف ظهوره وتصرفه فيمتنع من
القبائح قلنا مجرد الحكم بخلقه وايجاده في وقت ما كاف في هذا المعنى فان ساكن القرية اذا
انزجر من القبيح خوفا من حاكم من قبل السلطان مختف في القرية بحيث لا اثر له كذلك ينزجر
خوفا من حاكم علم ان السلطان يرسله اليها متى شاء وليس هذا خوفا من المعدوم بل من
موجود مترقب كما ان خوف الاول من ظهور مترقب ثم اختلفوا في ان الامام هل يجب ان
يكون معصوما ام لا فذهب الامامية والاسماعيلية الى وجوبه واختاره المص والباقون الى عدمه
واحتج المص بوجوه الاول انه لو لم يجب عصمة الامام لزم التسلسل وجه اللزوم ان المحوج
الى الامام جواز الخطاء على الامة في العلم والعمل فلو جاز الخطاء على الامام ايضا لوجب
له امام آخر وهلم جرا والى هذا الوجه اشار بقوله وامتناع التسلسل يوجب عصمته وللاشاعرة
ان يقولوا لا نم ان الحاجة الى الامام ما ذكرتم بل ما ذكرنا من وجوب نصب الامام ولا يلزم
منه ان يكون معصوما الثاني ان الامام حافظ للشريعة فلو جاز الخطاء عليه لم يكن حافظا
لها واليه اشار بقوله لانه حافظ الشرع والجواب انه ليس حافظا لها بذاته بل بالكتاب
والسنة واجماع الامة واجتهاده الصحيح وان اخطا في اجتهاده فالمجتهدون يردون
والآمرون بالمعروف يصدون وان لم يفعلوا ايضا فلا نقض للشريعة القويمة الثالث
انه لو اقدم الامام على المعصية لوجب الانكار عليه وهو مضاد لوجوب الطاعة الثابت بقوله تعالى
اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم ويفوت الغرض من نصبه اعني الامتثال
لاوامره والاجتناب عما نهى عنه والاتباع فيما يفعله والى هذا اشار بقوله ولوجوب
الانكار لو اقدم على المعصية فيضاد امر الطاعة ويفوت الغرض من نصبه والجواب
ان وجوب الطاعة انما هو فيما لا يخالف الشرع واما فيما يخالفه فالرد والانكار وان لم يمكن
فالسكوت عن اضطرار الرابع انه لو اقدم على المعصية لكان اقل درجة من العوام لانه عرف
بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات فصدور المعصية منه اقبح من العوام واليه اشار بقوله
ولانحطاط درجته عن اقل العوام ثم القائلون بالعصمة اختلفوا في ان المعصوم هل يتمكن

من فعل المعصية ام لا واختار المص انه قادر على المعصية فقال ولا ينافي العصمة القدرة
والا لما استحق الثواب على الاجتناب عن المعاصي ولما كان مكلفا وقبح تقديم المفضول
معلوم ولا ترجيح في المساوي اختلفوا في ان الامام هل يجب ان يكون افضل من رعيته
ام لا فذهب اكثر اهل الملة الى انه لا يجب ان يكون افضل وذهب الامامية الى انه
يجب واختاره المص واحتج عليه بانه لو لم يكن الامام افضل من رعيته فلا يخلو اما ان يكون
مساويا او مفضولا وتقديم المفضول على الفاضل قبيح عقلا يدل عليه قوله تعالى افمن يهدي
الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون والمساوي لا
رجحان له فيستحيل تقديمه لانه يفضي الى الترجيح بلا مرجح والعصمة تقتضي النص وسيرته
عليه السلام يعني ان العصمة من الامور الخفية لا يطلع عليها الا علام السرائر فيجب ان يكون
الامام منصوصا من عند الله وسيرة نبينا صلعم تقتضي التنصيص بالامام لانه اشفق
للامة من الوالد لولده ولهذا لم يقصر في ارشادهم في امور جزئية مثل ما يتعلق بالاستنجاء
وقضاء الحاجة فمن هو بهذه المثابة من الاشفاق كيف يهمل امرهم فيما هو اهم المهمات
ولا ينص على من يتولى امرهم بعده وهما اي العصمة والتنصيص مختصان بعلي عليه السلام
اختلفوا في ان الامام الحق بعد رسول الله صلعم من هو فذهب الامامية الى انه علي عليه السلام
واختاره المص وذهب الباقون الى انه ابو بكر واحتج المص بان العصمة والنص كلاهما
مختصان بعلي عليه السلام اي المعصوم والمنصوص عليه بالامامة هو علي رض دون ابي بكر
فهو الامام دونه اقول دعوى انحصار العصمة في علي رض بناء على ما تقدم من انها تجب للامام
الامة وما قيل من انهما مختصان بعلي لان عليا رض افضل الصحابة لما سياتي والافضل يجب
ان يكون اماما لما مر ان امامة المفضول قبيحة واذا كان كذلك يجب ان يكون معصوما و
ان يكون منصوصا عليه لان الامامة مشروطة بالعصمة ولا تتحقق العصمة دون التنصيص ففيه
مصادرة لا تخفى والنص الجلي قوله عم في حقه لاصحابه سلموا على علي بامرة المؤمنين
والامرة بالكسر الامارة من امر الرجل اذا صار اميرا وقوله عم لعلي انت الخليفة بعدي
وغيرها مثل قوله عم مشيرا الى علي وآخذا بيده هذا خليفتي فيكم من بعدي فاسمعوا له
واطيعوا وقوله عم وقد جمع بني عبد المطلب ايكم يبايعني ويوازرني يكن اخي ووصيي
وخليفتي من بعدي فبايعه علي رض والجواب انه لو كان في هذا الامر الخطير المتعلق بمصالح

الدين والدنيا لعامة الخلق مثل هذه النصوص الجلية لتواترها البتة واشتهر فيما بين الصحابة و
التابعين فقد انعقد العمل بموجبه ولم يترددوا حين اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة لتعيين
الامام ترددوا حيث قال الانصار منا امير ومنكم امير ومال طائفة الى ابي بكر واخرى الى
عباس واخرى الى علي ولم يترك علي محاجة الاصحاب ومخاصمتهم وادعاء الامر له و
التمسك بالنص عليه بل قام بامره وطلب حقه كما قام به حين افضت النوبة اليه وقاتل من
افنى الخلق الكثير مع ان الخطب اذ ذاك اشد وفي اول الامر اسهل وعهدهم بالنبي صلعم
اقرب وهمتهم في تنفيذ احكامه ارغب وكيف يزعم من له ادنى مسكة ان اصحاب رسول
صلعم مع انهم بذلوا مهجهم وذخائرهم وقتلوا اقاربهم وعشائرهم في نصرة رسول الله و
اقامة شريعته والانقياد لامره واتباع طريقته انهم خالفوه قبل ان يدفنوه مع وجود هذه
النصوص القطعية الظاهرة الدلالة على المراد بل ههنا امارات وروايات ربما تفيد باجتماعها
القطع بعدم مثل تلك النصوص وهي انها لم تثبت عمن يوثق به من المحدثين مع شدة
محبتهم لامير المؤمنين ونقلهم الاحاديث الكثيرة في مناقبه وكمالاته في امر الدنيا والدين
ولم ينقل عنه في خطبه ورسائله ومفاخراته ومخاصماته عند تأخره عن البيعة اشارة
الى تلك النصوص وجعل عمر الخلافة شورى بين ستة ودخل علي في الشورى وقال
عباس لعلي امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس هذا عم رسول الله صلعم بايع ابن عمه
فلا يختلف فيك اثنان وقال ابو بكر وددت اني سألت النبي صلعم عن هذا الامر فيمن هو
وكنا لا ننازعه واحتج علي على معوية ببيعة الناس له لا بنص من النبي صلعم وقوله تعالى
انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم
راكعون وانما اجتمعت الاوصاف في علي رض بيان ذلك انها نزلت باتفاق المفسرين
في علي بن ابي طالب حين اعطى السائل خاتمه وهو راكع في صلوته وكلمة انما للحصر بشهادة
النقل والاستعمال والولي كما جاء بمعنى الناصر فقد جاء بمعنى المتصرف والاولى والاحق
بذلك يقال اخو المرأة وليها والسلطان ولي من لا ولي له وفلان ولي الدم وهذا هو المراد
ههنا لان الولاية بمعنى النصرة تعم جميع المؤمنين لقوله تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء بعض فلا يصح
حصرها في المؤمنين الموصوفين باقامة الصلوة وايتاء الزكوة حال الركوع والمتصرف من
المؤمنين في امر الامة يكون هو الامام فتعين علي رض لذلك اذ لم يوجد الصفات في غيره

والجواب منع كون الولي بمعنى المتصرف في امر الدين والدنيا والاحق بذلك على ما هو
خاصة الامام بل الناصر والمولى والمحب على ما يناسب ما قبل الآية وهو قوله تعالى يا ايها
الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض بمعنى الاخلاء
ليست على التصرف والامامة بل النصرة والمحبة وما بعدها وهو قوله ومن يتول الله ورسوله
والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون فان التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون
الامامة فيجب ان يحمل ما بينهما ايضا على النصرة ليلائم اجزاء الكلام على ان الحصر انما يكون فيما
لما وقع فيه تردد ونزاع ولا خفاء في ان ذلك عند نزول الآية لم يكن في امامة
الائمة الثلاثة وايضا ظاهر الآية ثبوت الولاية بالفعل في الحال ولا شبهة في ان امامة
علي انما كانت بعد النبي صلعم والقول بانه كانت له ولاية التصرف في امر المسلمين في
حيوة النبي صلعم ايضا مكابرة وصرف الآية الى ما يكون في المآل دون الحال لا يختص في
حق الله ورسوله صلعم وايضا والذين آمنوا صيغة جمع فلا يصرف الى الواحد الا بدليل
ونقل المفسرين ان الآية نزلت في حق علي رض لا يقتضي اختصاصها به واقتصارها عليه
ودعوى انحصار الاوصاف فيه مبنية على جعل وهم راكعون حالا من ضمير يؤتون وليس لازم
بل يحتمل العطف بمعنى انهم يركعون في صلوتهم لا كصلوة اليهود خالية عن الركوع او بمعنى انهم
خاضعون والحديث الغدير المتواتر بيانه ان النبي صلعم قد جمع الناس يوم غدير خم
موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وذلك بعد رجوعه عن حجة الوداع وجمع الرحال وصعد عليها
وقال مخاطبا معاشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال صلعم فمن كنت مولاه
فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله
وهذا الحديث اورده علي رض يوم الشورى عندما حاول ذكر فضائله والمولى يجيء
بمعنى المعتق والمعتق والحليف والجار وابن العم والناصر والاولى بالتصرف قال الله تعالى
مأويكم النار هي مولاكم اي اولى بكم ذكره ابو عبيدة وقال النبي صلعم ايما امرأة نكحت بغير
اذن مولاها اي الاولى بها والمالك لتدبير امرها ومثله في الشعر كثير وبالجملة استعمال
المولى بمعنى المتولي والمالك للامر والاولى بالتصرف شائع في كلام العرب منقول عن ائمة
اللغة والمراد انه اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس من صيغة اسم
التفضيل وانه لا يستعمل استعماله وينبغي ان يكون المراد به في الحديث هو هذا المعنى ليطابق

[illegible]

صدر الحديث اعني قوله الست اولى بكم من انفسكم ولانه لا وجه لتخصيص الاول وهو ظ ولا لبس
لظهوره وعدم احتياجه الى البيان وجمع الناس لاجله سيما وقد قال الله تعالى والمؤمنون و
المؤمنات بعضهم اولياء بعض ولا خفاء في ان الولاية بالناس والتولي والمالكية لتدبير — الاولوية في
امرهم والتصرف فيهم بمنزلة النبي صلعم هو معنى الامامة واجيب بانه غير متواتر بل هو خبر واحد
في مقابلة الاجماع كيف وقد قدح في صحته كثير من اهل الحديث ولم ينقله المحققون منهم كالبخاري
ومسلم والواقدي واكثر من رواه لم يرد المقدمة التي جعلت دليلا على ان المراد بالمولى اولى
بالتصرف وبعد صحة الرواية فمؤخر الخبر اعني قوله اللهم وال من والاه يشعر بان المراد بالمولى
هو الناصر والمحب بل مجرد احتمال ذلك كاف في دفع الاستدلال وما ذكر من ان ذلك معلوم
ظاهر من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض لا يدفع الاحتمال لجواز ان يكون
الغرض التنصيص على موالاته ونصرته ليكون ابعد عن التخصيص الذي يحتمله اكثر العمومات وليكون
اوفى بافادة الشرف حيث قرن بموالاة النبي صلعم ولو سلم ان المراد بالمولى هو الاولى
فاين الدليل على ان المراد هو الاولى بالتصرف والتدبير بل يجوز ان يراد الاولى في
الاختصاص به والقرب منه كما قال الله تعالى ان اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه
وكما تقول التلامذة نحن اولى باستاذنا والاتباع نحن اولى بسلطاننا ولا يريدون
الاولوية في التدبير والتصرف وح لا يدل الحديث على امامته ولو سلم فغايته الدلالة
على استحقاق الامامة وثبوتها في المآل لكن من اين يلزم نفي امامة الائمة الثلثة قبله
ولحديث المنزلة المتواتر بيانه ان المنزلة اسم جنس اضيف فعم كما اذا عرف باللام
بدليل صحة الاستثناء واذا استثنى منها مرتبة النبوة بقيت عامة في باقي المنازل التي من
جملتها كونه خليفة له ومتوليا في تدبير الامر ومتصرفا في مصالح العامة ورئيسا مفترض
الطاعة لو عاش بعده اذ لا يليق بمرتبة النبوة زوال هذه المنزلة الرفيعة الثابتة في حيوة
موسى بوفاته واذ قد صرح بنفي النبوة لم يكن ذلك الا بطريق الامامة واجيب بانه غير
متواتر بل هو خبر واحد في مقابلة الاجماع ويمنع عموم المنازل بل غاية الاسم المفرد
المضاف الى العلم الاطلاق وربما يدعى كونه معهودا معينا كغلام زيد وليس الاستثناء
المذكور اخراجا لبعض افراد المنزلة بمنزلة قولك الا النبوة بل منقطع بمعنى لكن فلا يدل
على العموم كيف ومن منازله الاخوة ولم يثبت لعلي اللهم الا ان يقال انها بمنزلة المستثنى

لظهور استخلافها

لظهور استخلافها ولو سلم العموم فليس من منازل هرون الخلافة والتصرف بطريق النيابة
على ما هو مقتضى الامامة لانه شريك له في النبوة وقوله اخلفني ليس استخلافا بل مبالغة
وتاكيد في القيام بامر القوم ولو سلم فلا دلالة على بقائها بعد الموت وليس انتفاؤها بموت
المستخلف عزلا ولا نقصا بل ربما يكون عودا الى حالة اكمل هي الاستقلال بالنبوة والتبليغ
من الله فتصرف هرون ونفاذ امره لو بقي بعد موت موسى انما يكون لنبوته وقد انتفت
النبوة فلا يصح على فيبقى ما بني عليها ويتسبب عنها وبعد اللتيا والتي لا دلالة على نفي
امامة الائمة الثلثة قبل علي ولاستخلافه على المدينة في غزوة تبوك وعدم عزله مدة
زمان وفاته فيعم الازمان والدهور للاجماع كما عدم الفصل بل الحاجة الى الخليفة بعد
الوفاة اشد منها حال الغيبة واجيب بانه على تقدير صحته لا يدل على بقائه خليفة بعد
وفاته ولا انه قطعية مع وقوع الاجماع على خلافه ولقوله صلعم انت اخي ووصيي وخليفتي
من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال واجيب بانه خبر واحد في مقابلة الاجماع ولو صح
لما خفي على الصحابة والتابعين والمهرة المتقنين من المحدثين سيما علي واولاده الطاهرين
ولو سلم فغايته اثبات خلافته لا نفي خلافة الآخرين ولانه افضل من غيره من الائمة
لما سياتي وامامة المفضول قبيحة عقلا واجيب بمنع المقدمات ولظهور المعجزة
يعني الكرامة على يده كقلع باب خيبر وعجز عن اعادته سبعون رجلا من الاقوياء
ومخاطبة الثعبان على منبر الكوفة فسئل عنه فقال انه من حكام الجن اشكل عليه مسئلة
اجبته عنها ورفع الصخرة العظيمة عن القليب روي انه لما توجه الى صفين مع اصحابه
اصابهم عطش عظيم فامرهم ان يحفروا بقرب دير فوجدوا صخرة عظيمة عجزوا عن نقلها
فنزل فاقتلعها ورمى بها مسافة بعيدة فظهر قليب فيه ماء فشربوا ثم اعادها ولما رآ
ذلك صاحب الدير اسلم ومحاربة الجن روي ان جماعة من الجن ارادوا وقوع الضرر
على النبي صلعم حين مسيره الى بني المصطلق فحارب علي معهم وقتل منهم جماعة كثيرة ورد
الشمس وغير ذلك من الوقائع التي نقلت عنه وادعى الامامة فيكون صادقا يعني انه
ادعى الامامة وظهر على وفق دعواه امور خارقة للعادة فيكون صادقا في دعواه واجيب
بالمنع اي منع انه ادعى الامامة قبل ابي بكر ولو سلم فلا نسلم ظهور تلك الامور في مقام التحدي
وارادوا ان يثبت امامة علي بان يبين عدم صلوح غيره للامامة حتى يثبت امامته

[illegible] الصخرة صح

فنذكر اولا دلائل عامة تشملهم باسرهم ثم نذكر مطاعن كل واحد واحد اما الدلائل العامة فمنها ما
اشار اليه بقوله ولسبق كفرهم فلا يصلح للامامة غيره فيتعين هو وذلك لان النبي صلعم حين
بعث الى الخلق على بالغ سن التكليف لم يكن كافرا بخلاف من عداه من الائمة فانهم كانوا
بالغين وكانوا كافرين والكافر ظالم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون والظالم لا يصلح للامامة
لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين في جواب ابراهيم حين طلب الامامة لذريته واجيب
بان غاية الامر انهم ظلموا من الظلم والامامة ولا محذور اذا لم يجتمعا ومنها ما اشار اليه بقوله
ولقوله تعالى وكونوا مع الصادقين معنى الآية الكريمة هو الامر بمتابعة المعصومين لان الصادق من
هو المعصوم من دون غيره على ان غير علي من الصحابة ليس بمعصوم بالاتفاق فالمامور بمتابعته انما هو علي
واجيب بمنع المقدمات ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول
واولي الامر منكم امر باطاعة المعصومين لان اولي الامر لا يكون الا معصومين لان تفويض بعض
امور المسلمين الى غير المعصوم قبيح وغير علي غير معصوم بالاتفاق فالامر بالطاعة باطاعته
لا غيره واجيب بمنع المقدمات ولان الجماعة غير علي غير صالح للامامة لظلمهم بتقدم كفرهم
هذا تكرار لما سبق وانما ذكره تمهيدا لبيان الحكم واما مطاعن ابي بكر فمنها انه خالف ابو بكر
كتاب الله تعالى في منع ارث رسول الله صلعم بخبر رواه وهو نحن معاشر الانبياء لا نورث
ما تركناه صدقة وتخصيص الكتاب انما يكون بالخبر المتواتر دون الآحاد واجيب بان
خبر الواحد وان كان ظني المتن فقد يكون قطعي الدلالة فيخصص به عام الكتاب لكونه ظني
الدلالة وان كان قطعي المتن جمعا بين الدليلين وتمام تحقيق ذلك في اصول الفقه على ان
الخبر المسموع من رسول الله صلعم ان لم يكن فوق المتواتر فلا خفاء في كونه بمنزلته فيجوز
للسامع المجتهد ان يخصص به عام الكتاب ومنها انه منع فاطمة ع عن فدك وهي قرية
بخيبر مع ادعاء النحلة لها وشهد بذلك علي عليه السلام وام ايمن فلم يصدقهم وصدق الازواج
اي ازواج النبي صلعم في ادعاء الحجرة لهن من غير شاهد ومثل هذا الجور والميل لا يليق بالامام
ولهذا رده عمر بن عبد العزيز اي فدك الى اولاد فاطمة واوصت فاطمة ان لا يصلي عليها
ابو بكر فدفنت ليلا فان هذين الامرين اعني رد عمر بن عبد العزيز فدك الى اولاد فاطمة
ووصيتها حين احتضرت ان لا يصلي عليها ابو بكر يدلان على انه ظلم فاطمة عليها السلام
واجيب بانه لو سلم صحة ما ذكره فليس على الحاكم ان يحكم بشهادة رجل وامراة وان فرض

عصمة المدعي

عصمة المدعي وان شهد له الحاكم بالعلم بصدقه وان لم يستشهد به شاهد ومنها ما اشار اليه بقوله
ولقوله اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم بيان ذلك انه ان كان صادقا في هذا الكلام
لم يصلح للامامة وان كان كاذبا لم يصلح ايضا لاشتراط العصمة في الامامة ومنها ما اشار
اليه بقوله ولقوله ان لي شيطانا يعتريني يعني انه قال ان لي شيطانا يعتريني فان
استقمت فاعينوني وان عصيت فجنبوني وبيانه كما في المتقدم من انه ان كان صادقا لم
يصلح للامامة وان كان كاذبا لم يصلح ايضا لانتفاء العصمة واجيب بانه على تقدير صحته
قصد به التواضع وهضم النفس وقد ورد في الحديث ان كل مولود له شيطان وقوله ان
عصيت شرطية لا تقتضي صدقها وقوع الطرفين ومنها ما اشار اليه بقوله ولقول عمر كانت
بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه يعني انه كانت فجاءة وبغتة
من غير اطلاع الاكثر ثم بدوا ابيها على اهل واجيب بان المعنى انها كانت فجاءة وبغتة
وقى الله شر الخلاف الذي كاد يظهر عندها فمن عاد الى مثل تلك المخالفة الموجبة لتبديل
الكلمة وكيف يتصور منه القدح في امامة ابي بكر مع ما علم من مبالغته في تعظيمه وفي انعقاد
البيعة له ومن صيرورته خليفة باستخلافه ومنها انه شك عند موته في استحقاقه للامامة حيث
قال وددت اني سألت رسول الله صلعم عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازع اهله واجيب
بمنع صحة الخبر وعلى تقدير صحته اراد به المبالغة في طلب الحق ونفي الاحتمال البعيد ومنها
انه خالف الرسول صلعم في الاستخلاف والرسول ع م مع انه اعرف بالمصالح والمفاسد
واوفر شفقة على الامة لم يستخلف احدا واجيب بانا لا نم انه لم يستخلف رسول الله
اجماعا اما عند الاشاعرة فابا بكر واما عند الشيعة فعليا ومنها انه خالف الرسول
صلعم في توليته من عزله فانه ولى عمر جميع امور المسلمين مع ان النبي عزله بعد ما ولاه
امر الصدقات واجيب بانا لا نم انه صلعم عزل عمر بل انقضاء توليته بانقضاء شغله
كما اذا وليت احدا عملا فاتمه فلم يبق عاملا فانه ليس من العزل في شيء والفعل لا
ان يجد فعل ما لم يفعله النبي يكون مخالفة له وتركا للاتباع وانما المخالفة اذا فعل
ما نهى عنه او ترك ما امر به ومنها انه خالف الرسول صلعم في التخلف عن جيش اسامة
مع علمهم بقصد التبعيد لامر النبي صلعم ابا بكر وعمر وعثمان في ان ينفذوا جيش اسامة
فانه قال في مرضه الذي قضى فيه نحبه نفذوا جيش اسامة وكان الثلثة في جيشه

وفي جملة من يجب عليه النفوذ معه ولم يفعلوا ذلك مع انهم عرفوا قصد النبي عم الى غرضه
من التبعيد بعد الثلثة عنها بحيث لا يتوثبوا على الامامة بعد موت النبي صلعم ولهذا جعل
الثلثة في الجيش ولم يجعل عليا واجيب بمنع صحة ذلك الرواية وولى اسامة عليهم فهو
افضل وعلي ما يول عليه احدا وهو افضل من اسامة ويعني في تولية اسامة عليهم دليل
على تفضيله عليهم ولا شك لاحد في ان عليا افضل من اسامة فعلي افضل منهم فهو المتعين
للامامة واجيب بان تولية اسامة عليهم لو ثبت فلعله لغرض غير الافضلية مثل كونه
اعلم بالقيادة الجيش ومنها ان ابابكر لم يول عملا في زمانه صلعم وبعثه النبي عم الى مكة
واعطاه سورة البراءة ليقراها على الناس فنزل جبرئيل عليه السلم وامره برده واخذ
السورة منه وان لا يقراها الا هو او واحد من اهله فبعث بها عليا وامره ان ياخذ
منه السورة ويقراها على اهل مكة واجيب بانا لا نم انه لم يتول عملا في حيوة النبي صلعم فانه
امره على الحج في سنة تسع من الهجرة واستخلفه في الصلوة في مرضه وصلى خلفه ولا نم
انه عزل عن قراءة سورة البراءة بل المروي انه ولاه الحج واردفه بعلي عم ليقراه سورة
براءة وقال لا يؤدي عني الا رجل مني وذلك لان عادة العرب انهم اذا اخذوا المواثيق
والعهود كان لا ينقض ذلك الا صاحب العهد او رجل من بني اعمامه فجرى رسول الله صلعم
على سابق عهدهم ومنها انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى قطع يسار سارق واحرق بالنار
فجاءة السلمي وقد نهى النبي صلعم عن ذلك وقال لا يعذب بالنار الا رب النار ولم
يعرف الكلالة فانه سئل عنها فلم يقل فيها شيئا ثم قال اقول في الكلالة برايي فان اصبت
فمن الله وان اخطات فمن الشيطان ولا ميراث الجدة سالته جدة عن ميراثها فقال
لا اجد لك شيئا في كتاب الله ولا سنة نبيه فاخبره المغيرة ومحمد بن مسلمة ان النبي صلعم
اعطاها السدس واضطرب في كثير من احكامه وكان يستفتي الصحابة وهذا دليل واضح
على قصور علمه فلم يصلح للامامة واجيب عنه بانه ان اريد به انه ما كان جميع الاحكام الشرعية
حاضرة عنده سبيل التفصيل فهو مسلم ولكن ليس هذا من خواص ابي بكر بل جميع الصحابة
مشاركون له في هذا المعنى ولا يقدح ذلك في استحقاق الامامة وان اريد به انه لم يكن
من اهل الاجتهاد في المسائل الشرعية والقدرة على معرفتها باستنباطها من مداركها
فهو ممنوع وقطع يسار سارق لعله من غلط الجلاد واضيف اليه لان اصل القطع كان بامره

وهي من لا والد له ولا ولد له وكان وارث
ليس بوالد ولا ولد

ويحتمل انه كان ذلك في المرة الثالثة على ما هو راي اكثر الفقهاء واحراق الفجاءة بالنار
من غلط في اجتهاده فكم مثله للمجتهدين واما مسألة الكلالة والجدة فليس ببدع من
المجتهدين ان يبحثوا عن مدارك الاحكام ويسألوا من احاط بها علما ولهذا رجع
علي عليه السلم في بيع امهات الاولاد الى قول عمر وذلك لا يدل على عدم علمه بحكم
الشرع ومنها انه لم يحد خالدا ولا اقتص منه حيث قتل مالك بن نويرة وهو مسلم
طمعا في التزويج بامرأته لجمالها ولذلك تزوج بها من ليلته وضاجعها فاشار عليه عمر بقتله
قصاصا فقال لا اغمد سيفا شهره الله على الكفار وانكر عمر عليه ذلك وقال لخالد لئن
وليت الامر لاقيدنك به واجيب عنه بانا لا نم انه وجب على خالد الحد والقصاص
فانه قد قيل ان خالدا انما قتل مالكا لانه تحقق منه الردة وتزوج بامرأته في دار الحرب
لانه من المسائل المجتهد فيها من اهل العلم وقيل كان خالد لم يقتل مالكا بل قتله بعض
الصحابة بخطا الظن انه ارتد وكانت زوجته مطلقة منه وقد انقضت عدتها وانكار عمر
عليه لا يدل على قدح في امارة ابي بكر ولا على قصده الى القدح فيها بل انما انكر كما ينكر
بعض المجتهدين على بعض ومنها انه دفن في بيت رسول الله صلعم وقد نهى الله تعالى
دخوله في حيوته بغير اذن النبي صلعم واجيب عنه بان الحجرة كانت ملكا لعائشة وقد
دفن فيها باذنها والنهي عن دخول المؤمنين بيت النبي صلعم بغير اذنه حال حيوته لا يقتضي
عدم دفن ابي بكر في حجرة كان ملكا لغيره ومنها انه بعث الى بيت امير المؤمنين
لما امتنع عن البيعة فاضرم فيها النار وفيه فاطمة وجماعة من بني هاشم واجيب عنه
بانا لا نم امتناعه عن بيعة ابي بكر امتناعا عن شقاق ومخالفة وانما كان لعذر وطول امر
ولهذا اقتدى به واخذ من عطائه وكان منقادا في جميع اوامره ونواهيه معتقدا صلاحيته
للامامة وصحة بيعته وقال خير هذه الامة بعد نبيها ابو بكر وعمر ومنها انه ورد عليه الحسنان
لما بويع روي انه لما صعد ابو بكر المنبر بعد البيعة ليخطب الناس جاءه الحسن والحسين
عليهما السلم وقالا هذا مقام جدنا ولست له اهلا واجيب بمنع صحة الرواية ومنها انه
عزم على كشف بيت فاطمة عليها السلم وقال ليتني تركت بيت فاطمة لم اكشفه وهذا
يدل على خطائه في ذلك واجيب بانه لم يثبت الكشف من الثقات واما مطاعن
عمر فمنها انه امر برجم امراة حاملة واخرى مجنونة فنهاه علي عم وقال في الاولى ان

كان لك عليها سبيل فلا سبيل لك على حملها وقال في الثاني القلم مرفوع عن المجنون فقال عمر لولا
علي لهلك عمر واجيب عنه بانه لم يعلم الحمل والجنون وقوله لولا علي لهلك عمر باعتبار عدم
مبالغته في البحث عن حالهما يعني لو امضيته على حالهما لكان اثما ولكان شاذا من الا
على ترك المبالغة في البحث حالة هو افزع من الهلاك ومنها انه تشكك في موت النبي
صلعم حين قبض فقال والله ما مات محمد ولا يترك هذا القول حتى تقطع ايدي رجال وارجلهم
وابكى ما موت النبي صلعم حتى تلا عليه ابوبكر انك ميت وانهم ميتون فقال كاني ما سمعت
هذه الآية واجيب بان قصته في حال موت رسول الله صلعم لا تدل على جهله بالقرآن فان
تلك الحالة كانت حالة تشويش البال واضطراب الاحوال والذهول عن الجليات و
الغفلة عن الواضحات حتى انه قيل ان بعض الصحابة في تلك الحالة طرأ عليه الجنون وبعضهم
صار اعمى وبعضهم صار اخرس وبعضهم هام على وجهه وبعضهم صار مقعدا لا يقدر على القيام
وفي قوله كاني لم اسمع دلالة على انه سمعها وعلمها لكن ذهل عنها ويحتمل انه فهم من قوله
تعالى هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وقوله ليستخلفنهم في
الارض انه يبقى الى ان تتم هذه الامور وظهورها غاية الظهور ومنها انه قال كل الناس افقه
من عمر حتى المخدرات في الحجال لما منع من المغالات في الصداق روي انه قال يوما في
خطبته من غالى في صداق ابنته جعلته في بيت المال فقالت له امرأة كيف تمنعنا ما احله
الله لنا في كتابه بقوله وآتيتم احداهن قنطارا فقال هذا القول واجيب بانه ما نهى تحريم
بل انما نهاه على معنى انه وان كان جائزا شرعا فتركه اولى نظرا الى امر المعاش وقوله
كل الناس افقه من عمر فعلى طريق التواضع وكسر النفس ومنها انه اعطى ازواج النبي
صلعم واقرض ومنع اهل البيت من الخمس ومنها انه قضى في الجد بمائة قضية ومنها
انه فضل في القسمة والعطاء المهاجرين على الانصار والانصار على غيرهم والعرب على
العجم ولم يكن ذلك في زمن النبي صلعم ومنها انه منع المتعتين فانه صعد المنبر وقال يا ايها
الناس ثلث كن على عهد رسول الله صلعم انا انهى عنهن واحرمهن واعاقب عليهن وهي
متعة النساء ومتعة الحج وحي على خير العمل واجيب عن الوجوه الاربعة بان ذلك ليس
مما يوجب قدحا فيه فان مخالفة المجتهد لغيره في المسائل الاجتهادية ليس ببدع ومنها
انه خرج في الشورى بجملة الصواب فانه خالف النبي صلعم حيث لم يفوض تعيين الامام الى

اختيار الناس

اختيار الناس وخالف ابابكر حيث لم ينص على الامامة واحد معين فاختار الشورى
وجعل الامامة في ستة نفر واجيب بان ذلك ليس من المخالفة في شيء كما مر من ان
تنصيص ابابكر على واحد معين ليس مخالفة للنبي صلعم ومنها انه مزق كتاب فاطمة
على ما روي من ان فاطمة لما طالت المنازعة بينها وبين ابي بكر رد ابوبكر عليها فدك
وكتب لها بذلك كتابا فخرجت والكتاب في يدها فلقيها عمر فسألها عن شانها
فقصت قصتها فاخذ منها الكتاب ومزقه ودخل على ابي بكر وعاتبه على ذلك واتفقا
على منعها عن فدك واجيب عنه بمنع صحة هذا الخبر كيف ولم يروه احد من الثقات
واما مطاعن عثمان فمنها انه ولى عثمان من ظهر فسقه حتى احدثوا في امر المسلمين
ما احدثوا فانه ولى الوليد بن عقبة وظهر منه شرب الخمر وصلى بالناس وهو سكران
واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة فظهر منه ما اخرج به اهل الكوفة وولى عبد الله بن
ابي سرح مصر فاساء التدبير فتظلم اهلها وتظلموا منه وولى معوية الشام فظهر منه الفتن
العظيمة واجيب عنه بانه انما ولاهم ولاه لظنه انه من اهل الولاية ولا اطلاع له على
السرائر وانما عليه الاخذ بالظاهر والعزل عند تحقق الفسق ومعاوية كان على الشام
في زمن عمر ايضا وانما ظهر منه الفتن في زمان علي ومنها انه آثر اهله واقاربه
بالاموال العظيمة ووقفها عليهم مبذرا في القرابة حتى انه نقل انه دفع الى اربعة نفر منهم
اربعمائة الف دينار واجيب بانه لم يكن من بيت المال بل من خاصة نفسه وثروته
وثروته مشهورة وايثار اقاربه باموال خاصته مستحسن شرعا وعرفا ومنها انه حمى الحمى
لنفسه عن المومنين وذلك خلاف الشرع لان النبي صلعم جعل الناس في الماء والكلاء شركاء
واجيب بان الحمى لم يكن لنفسه بل لنعم الصدقة والجزية والضوال وكان ذلك في
زمن الشيخين ايضا الا انه زاد في عهد عثمان لازدياد شوكة الاسلام ومنها انه وقع منه
اشياء منكرة في حق الصحابة فضرب ابن مسعود حتى مات واحرق مصحفه وضرب عمار
حتى اصابه فتق وضرب ابا ذر ونفاه الى الربذة واجيب بانه ضرب ابن مسعود
ان صح فقد قيل لما اراد عثمان ان يجمع الناس على مصحف واحد ويرفع الاختلاف
بينهم في كتاب الله طلب مصحفه منه فابى ذلك مع ما كان فيه من الزيادة والنقصان
ولم يرض ان يجعل موافقا لما اتفق عليه اجلة الصحابة فادبه عثمان لينقاد ولم انه

مات من ذلك وضرب عمارا كان لما روي انه دخل عليه واساء عليه الادب واغلظ له
في القول فلا يجوز له الاجتراء بمثله على الائمة وللامام ان يؤدب لمن اساء الادب
وان افضى ذلك الى هلاكه فلا اثم عليه لانه وقع عن ضرورة فعل ما هو جائز له كيف وان
ما ذكره لازم على الشيعة حيث ان عليا ع قد قتل اكثر الصحابة في حروبه فان جاز القتل للمخالفة
جاز التاديب بالطريق الاولى وضرب اباذر لانه قد بلغه انه كان في الشام اذا صلى
الجمعة واخذ الناس في مناقب الشيخين يقول لهم ارايتم ما احدث الناس بعدهما
شيدوا البنيان ولبسوا الناعم وركبوا الخيل واكلوا الطيبات وكادوا يفسدوا بقوله
الامور ويشوش الاحوال استدعاه من الشام فكان اذا راى عثمان قال يوم
يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم فضربه عثمان بالسوط على ذلك
تاديبا وللامام ذلك بالنسبة الى كل من اساء الادب عليه وان افضى ذلك الى التاديب
الى هلاكه ثم قال له اما ان تلحق واما ان تخرج الى حيث شئت فخرج الى الربذة
فمرض ومات بها ومنها انه اسقط القود عن ابن عمر ومنها انه اسقط الحد عن الوليد
مع وجوبهما عليهما اما وجوب القود على عبيد الله بن عمر فلانه قتل الهرمزان ملك اهواز
وقد اسلم بعد ما اسر في فتح اهواز واما وجوب الحد على الوليد بن عقبة فلانه شرب الخمر
واجيب عن الاول بانه اجتهد وراى انه لا يلزمه حكم هذا القتل لانه وقع قبل عقد الامامة
له وعن الثاني بانه اخر الحد ليكون على ثقة من شربه الخمر وقيل ان يتحقق فقضى
نحبه وآل الامر الى علي فحده ومنها انه خذلته الصحابة حتى قتل وقال امير المؤمنين
قتله الله ودفن الى ثلث يعني ان الصحابة خذلوه وقد كان يمكنهم الدفع عنه فلولا
علمهم باستحقاقه لذلك لما ساغ لهم تاخير نصرته سيما الخذلان وقول علي قتله الله
يشعر بان قتله كان بحق وعدم دفنه الى ثلثة ايام دليل على شدة غضبهم عليه
وما ذلك الا لسلوكه طريقة غير مرضية واجيب عنه بان حديث خذلان الصحابة له
تركهم دفعه من غير عذر لم يصح كان قد منعهم لا فيه ونحن لا نظن بالمهاجرين والانصار
رحمهم الله وعمار وعلي خصوصا ان يرضوا بقتل مظلوم في داره وترك دفن ميت
في جوارهم سيما من هو كانت آناء الليل ساجدا وقائما وعاكفا طول النهار
دائما وصاحب رسول الله صلعم بابنتيه وبشره بالجنة واثنى عليه وكيف يخذلونه

القود: القصاص صح

وقد كان في

وقد كان في زمرتهم وطول العمر في نصرتهم وعلو سابقته في الاسلام وخاتمته الى دار السلام
لكنه لما دفن لم في المحاربة ولم يرض بما حاولوا من المدافعة تحاشيا عن اراقة الدماء
ورضا بسابق القضاء ومع ذلك صح عن الحسن والحسين عليهما السلام في الدفع عنه
مقدورا وكان امر الله قدرا مقدورا ومنها انه لم يحضر المشاهد الكثيرة واشار اليه بقوله
وغاب او غيبته عن بدر واحد والبيعة اي بيعة الرضوان وذلك نقص في حقه واجيب
بان غيبته كان بامر النبي صلعم وكفى به فضيلة انه عم اقاربه في البيعة مقام يده وعلي ع
افضل لكثرة جهاده وعظم بلائه في وقائع النبي صلعم باجمعها ولم يبلغ احد درجته في غزاة
بدر وهي اول حرب امتحن بها المومنون لقلتهم وكثرة المشركين فقتل علي ع الوليد
بن عتبة ثم ربيعة ثم شيبة بن ربيعة ثم العاص بن سعيد بن العاص ثم حنظلة بن ابي
سفيان ثم طعيمة بن عدي ثم نوفل بن خويلد ولم يزل يقاتل حتى قتل نصف المشركين
والباقي من المسلمين وثلاثة الاف من الملائكة مسومين قتلوا النصف الآخر ومع ذلك
كانت الراية في يد علي ع وفي غزاة احد جمع له الرسول علم بين اللواء والراية وكانت
راية المشركين مع طلحة بن ابي طلحة وكان يسمى كبش الكتيبة فقتله علي ع فاخذ الراية
غيره فقتله ولم يزل يقتل واحدا بعد واحد حتى قتل تسعة فانهزم المشركون واشتغل
المسلمون بالغنائم فحمل خالد بن الوليد باصحابه على النبي ص فضربوه بالسيوف والرماح
والحجر حتى غشي عليه فانهزم الناس عنه سوى علي فنظر النبي صلعم بعد افاقته وقال له
اكفني هؤلاء فهزمهم عنه وكان اكثر المقتولين منه وفي يوم الاحزاب وقد بالغ في
هذا اليوم في قتل المشركين وقتل عمرو بن عبد ود وكان بطل المشركين ودعا الى
البراز مرارا فامتنع عنه المسلمون وعلي يروم مبارزته والنبي صلعم يمنعه عن ذلك
لينظر صنيع المسلمين فلما راى امتناعهم اذن له وعممه بعمامته ودعا له قال حذيفة
لما دعى عمرو الى المبارزة احجم المسلمون عنه كافة ما خلا عليا فانه برز اليه فقتله
على يديه والذي نفس حذيفة بيده لعمله في ذلك اليوم اعظم اجرا من عمل اصحاب
محمد الى يوم القيمة وكان الفتح في ذلك اليوم على يد علي وقال النبي صلعم لضربة علي
خير من عبادة الثقلين وفي غزاة خيبر واشتهار جهاده فيها غير خفي وفتح الله تعالى
على يده فان النبي صلعم حصر حصنهم بضعة عشر يوما وكان الراية بيد علي فاصابه رمد

فسلم النبي صلعم الراية الى ابي بكر فانهزم مع جماعته فرجعوا منهزمين خائفين فدفعها من الغد
الى عمر ففعل مثل ذلك فقال صلعم لاعطين الراية غدا الى رجل يحبه الله ورسوله ويحب الله و
رسوله كرارا غير فرار ايتوني بعلي فقيل به رمد فتفل في عينه ودفع الراية اليه فقتل مرحبا
فانهزم اصحابه وغلقوا الابواب ففتح علي الباب وقلعه وجعله جسرا على الخندق وعبروا
وظفروا ولما انصرفوا اخذه بيمينه ورماه اذرعا وكان يغلقه عشرون وعجز المسلمون عن نقله
حتى نقله سبعون رجلا وقال ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية ولكن قلعته بقوة ربانية
وفي غزاة حنين وقد سار النبي صلعم في عشرة آلاف من المسلمين فتعجب ابو بكر من كثرتهم وقال
لن نغلب اليوم لقلة فانهزموا باجمعهم ولم يبق مع النبي صلعم سوى تسعة نفر علي والعباس وابنه
الفضل وابو سفيان بن الحارث ونوفل بن الحرث وربيعة بن الحرث وعبد الله بن الزبير وعتبة
ومعتب ابنا ابي لهب فخرج ابو جرول فقتله علي عم فانهزم المشركون واقبل النبي صلعم
وصادفوا العدو فقتل علي اربعين فانهزم الباقون وغنم المسلمون وغيرها من الوقائع
المأثورة والغزوات المشهورة التي نقلها ارباب السير فيكون علي عم افضل لقوله تعالى فضل
الله المجاهدين على القاعدين درجة ولانه اعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته للرسول صلعم
لانه في صغره كان في حجره وفي كبره كان ختنا له يدخل عليه كل وقت وكثرة استفادته منه لان
النبي صلعم كان في غاية الحرص على ارشاده وقد قال حين نزل قوله وتعيها اذن واعية
اللهم اجعلها اذن علي قال علي عم ما نسيت بعد ذلك شيئا وقال علمني رسول الله صلعم
الف باب من العلم فانفتح لي من كل باب الف باب ورجعت الصحابة اليه في اكثر الوقائع
بعد غلطهم وقال النبي صلعم اقضاكم علي واستند الفضلاء في جميع العلوم اليه كالاصول
الكلامية والفروع الفقهية وعلم التفسير وعلم التصوف وعلم النحو وغيرها فان خرقة المشايخ
منتهية اليه وابن العباس رئيس المفسرين تلميذه وابا الاسود الدؤلي دون النحو بتعليمه وارشاده
واخبر هو بذلك حيث قال والله لو كسرت لي الوسادة لحكمت بين اهل التورية بتوريتهم
وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله ما من
آية نزلت في بر او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا انا اعلم فيمن
نزلت وفي اي شيء نزلت واذا كان اعلم يكون افضل ولقوله تعالى وانفسنا وانفسكم وليس
المراد به نفسه لان احدا لا يدعو نفسه كالامام نفسه وليس المراد به فاطمة والحسن والحسين لانهم

اندرجوا في قوله ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم فلا بد وان يكون شخصا آخر غير نفسه و
غير فاطمة والحسن والحسين وليس غير علي بالاجماع فتعين ان يكون عليا ومساواته له
على كونه افضل الصحابة ولان وعاده عنه الا يدل على انه علة في غاية الشفعة والمحبة لعلي
والائمة الا انه يفعلون ان الرسول احرج طلب ما من يكيه ويجد عليه من العذاب
وكثرة نساءه على غيره ويدل على ذلك ما اشتهر عنه من ايثاره المحاويج على اهله واهل بيته
حتى انه جاد بقوته وقوت عياله وبات طاويا هو واهله ثلثة ايام حتى انزل الله في
حقهم ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا وتصدق في الصلوة بخاتمه ونزل فيه
انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون
وكان ازهد الناس بعد النبي صلعم لما تواتر من اعراضه عن لذات الدنيا مع اقتداره عليها
لاتساع ابواب الدنيا عليه ولهذا قال يا دنيا يا دنيا اليك عني ابي تعرضت ام الي تشوقت
لا حان حينك هيهات غري غيري لا حاجة لي فيك قد طلقتك ثلثا لا رجعة فيك فعيشك
قصير وخطرك يسير واملك حقير وقال والله لدنياكم هذه اهون في عيني من عراق خنزير
في يد مجذوم وكان اخشن الناس ماكلا وملبسا ولم يشبع من الطعام قط قال ابو عبد الله
ابن رافع دخلت يوما فقدم جرابا مختوما فوجدنا فيه خبز شعير يابسا مرضوضا فاكلنا
فقلت يا امير المؤمنين لم ختمته قال خفت هذين الولدين ان يلتاه بزيت او سمن
ومن اشياء اختص به علي عم ما لم يشركه فيه غيره ولم ينل احد بعض درجته وكان نعلاه من ليف
ويرقع قميصه بجلد تارة وبليف اخرى ويقلل في ماكله فان اكل فبالملح او الخل فان ترقى
فبنبات الارض وان ترقى فبلبن وكان لا ياكل اللحم الا قليلا ويقول لا تجعلوا بطونكم مقابر
الحيوان وكان اعبدهم حتى روي ان جبهته صارت كركبة البعير لطول سجوده وكان يكثر
على النوافل وكانوا يستخرجون النصل من جسده وقت الصلوة لانقطاعه بالكلية الى الله
واستغراقه في المناجاة معه وكان احلم حتى ترك عبد الرحمن بن ملجم في جواره و
يعطيه العطاء مع علمه بحاله وعفى عن مروان حين اخذه يوم الجمل مع شدة عداوته له غاية
العداوة وترك ... مع ... الاهانة منه وشتم ولده موسى ... وعفى عن سعيد بن العاص
وكان عدوا له غاية العداوة ولما حارب معاوية سبق اصحاب معاوية الى الشريعة
فمنعوه الماء فلما اشتد عطش اصحابه حمل عليهم وفرقهم وملك الشريعة فاراد اصحابه ان يمنعوا

ذلك بهم فنهاهم عن ذلك وقال افتح الامر بعض الشرعة فنفى خالد بسيف بالغنى عن ذلك
وانشرهم خلق واطلقهم وجها حتى لقب اي الكبد بما يزجر شدة بأسه وهيبته قال
صعصعة بن صوحان كان فينا كاحدنا في لين جانب وشدة تواضع وسهولة قياد
وكنا نهابه مهابة الاسير المربوط للسياف الواقف على راسه واقدمهم ايمانا يدل على
ذلك ما روي ان النبي صلعم قال بعثت يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلثاء ولا اقربيته
بهذه المدة وقوله صلعم اولكم اسلاما علي بن ابي طالب وما رواه عن علي انه كان يقول
انا اول من صلى واول من آمن بالله ورسوله ولا يسبقني الى الصلوة الا نبي الله صلعم وكان
قوله مشهورا بين الصحابة ولم ينكر عليه منكر فدل على صدقه واذا ثبت انه اقدمهم ايمانا من
الصحابة كان افضل منهم لقوله تعالى والسابقون السابقون اولئك المقربون وروي انه
قال على المنبر بمشهد من الصحابة انا الصديق الاكبر آمنت قبل ان يؤمن ابو بكر واسلمت قبل
ان يسلم ولم ينكر عليه منكر فيكون افضل من ابي بكر وافصحهم لسانا على ما يشهد به كتاب نهج
البلاغة وقال البلغاء ان كلامه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق واشدهم رايا
واكثرهم حرصا على اقامة حدود الله تعالى ولم يحل في ذلك اصلا واعلمهم فقال اكثر القراءة
والمحبة وحفظهم لكتاب الله العزيز فان اكثر ائمة القراء كابي عمرو وعاصم وغيرهما
يسندون قراءتهم اليه فانهم تلامذة عبد الرحمن السلمي وهو تلميذ علي ع ولاخباره
بالغيب وذلك كاخباره بقتل ذي الثدية ولما لم يجده اصحابه بين القتلى قال والله
ما كذبت فاعتبر القتلى حتى وجده وشق قميصه فوجد على كتفه سلعة كثدي المراة عليها
شعرات تنجذب كتنجذب جذبة بها ويرجع مع تركها وقال لاصحابه ان اهل النهروان قد عبروا
فقال عليه السلم لم يعبروا فاخبروه مرة ثانية فقال لم يعبروا فقال جندب بن عبد الله الازدي
في نفسه ان وجدت القوم قد عبروا كنت اول من يقاتله فقال فلما وصلنا النهر وجدناهم لم
يعبروا فقال يا اخا الازد اتبين لك الامر وذلك يدل على اطلاعه على ما يضمره واخبر
بقتل نفسه في شهر رمضان وقيل له قد مات خالد بن عرفطة بوادي القرى فقال انه لم يمت
ولا يموت حتى يقود جيش ضلالة صاحب لوائه حبيب بن حمار فقام رجل من تحت المنبر
وقال والله اني لك لمحب وانا حبيب قال اياك ان تحملها ولتحملنها فتدخل بها من هذا
الباب واوما الى باب الفيل فلما بعث ابن زياد عمر بن سعد الى الحسين عليه السلم جعل

على مقدمته

على مقدمته خالدا وحبيب صاحب رايته فدخل بها حتى دخل المسجد من باب الفيل وكانت اجابة
دعائه فانه لغاية شهرته غني عن البيان وظهور المعجزات عنه وقد اشرنا الى ذلك
فيما تقدم واختصاصه بالقرابة والاخوة فانه لما آخى بين الصحابة اتخذ عليا اخا
لنفسه ووجوب المحبة فانه كان اول القربى ومحبة اول القربى واجبة لقوله تعالى قل
لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى والنصرة لرسول الله صلعم يدل قوله تعالى في حق النبي
صلعم فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المومنين والمراد بصالح المومنين علي ع كما
شهد به المفسرون والمراد بالمولى هو الناصر ومساواته الانبياء يدل على ذلك
قوله صلعم من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه
والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب اوجب
مساواته للانبياء في صفاتهم والانبياء افضل من بقية الصحابة فكان علي افضل من
باقي الصحابة لان المساوي للافضل افضل وخبر الطائر اهدي الى النبي صلعم طائر
مشوي فقال اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي فجاء علي واكل والاحب الى
الله تعالى افضل وخبر المنزلة وخبر الغدير وقد مرّا بها وغيرها من الاخبار التي نقلنا
بعضها ولانتفاء سبق كفره فانه لم يكفر بالله قط بل هو من طفوليته كان مسلما مؤمنا
بخلاف باقي الصحابة فانهم كانوا قبل بعثة النبي صلعم كفرة ولكثرة الانتفاع به لعلي الشجاع
المسلمين به اكثر من انتفاعهم بغيره يدل على ذلك كثرة حروبه وشدة بلائه وقوة شوكة
الاسلام به وتميزه بالكمالات النفسانية كالعلم والسخاوة والشجاعة وحسن الخلق
والبدنية كمزيد القوة وشدة الباس والخارجية من كونه ابن عم رسول الله صلعم وزوج
البتول وابا السبطين الى غير ذلك واجيب بانه لا كلام في عموم مناقبه ووفور
فضائله والقائه بالكمالات واختصاصه بالكرامات الا انه لا يدل على الافضلية بمعنى
زيادة الثواب والكرامة عند الله بعدما ثبت من الاتفاق الجاري مجرى الاجماع
على افضلية ابي بكر ثم عمر ودلالة الكتاب والسنة والآثار والامارات على ذلك
اما الكتاب فقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى
فالجمهور على انها نزلت في ابي بكر والاتقى اكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم و
لا يعني بالافضل الا الاكرم وليس المراد به عليا لان للنبي صلعم عنده من نعمة تجزى

وهي نعمة التربية واما السنة فقوله صلعم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر دخل في
الخطاب علي فيكون مامورا بالاقتداء ولا يؤمر الافضل ولا المساوي بالاقتداء سيما عند
الشيعة وقوله صلعم لابي بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله
صلعم خير امتي ابو بكر ثم عمر وقوله صلعم ما ينبغي لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره وقوله صلعم
لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا ولكن هو شريكي في ديني وصاحبي
الذي اوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في امتي وقوله صلعم وان مثل ابا بكر كذبني
الناس وصدقني هو وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد
معي ساعة الخوف وقوله صلعم لابي الدرداء حين كان يمشي امام ابي بكر اتمشي امام من هو
خير منك والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من
ابي بكر ومثل هذا الكلام وان كان ظاهره نفي افضلية الغير لكن انما يساق لاثبات
الافضلية المذكورة ولهذا افاد ان ابا بكر افضل من ابي الدرداء والسر في ذلك ان الغالب
من حال كل اثنين هو التفاضل دون التساوي فاذا نفي افضلية احدهما ثبت افضلية
الاخر وعن عمرو بن العاص قلت لرسول الله صلعم اي الناس احب اليك قال عائشة
قلت من الرجال قال ابوها ثم قلت ثم من قال صلعم عمر وقال النبي صلعم لو كان بعدي
نبي لكان عمر وعن عبد الله بن حنطب ان النبي صلعم راى ابا بكر وعمر فقال هذان السمع
والبصر واما الاثار فعن ابن عمر كنا نقول ورسول الله صلعم حي افضل امة رسول الله صلعم
بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وعن محمد بن الحنفية قلت لابي اي الناس افضل بعد النبي
قال ابو بكر قلت ثم من قال عمر وخشيت ان اقول ثم من فيقول عثمان قلت ثم انت
قال ما انا الا رجل من المسلمين وعن علي رض خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله
اعلم وعنه لما قيل له الا توصي قال ما اوصى رسول الله صلعم حتى اوصي ولكن ان اراد الله
بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم واما الامارات فما تواتر في ايام ابي بكر
من جمع الكلمة وتاليف القلوب وتتابع الفتوح وقهر اهل الردة وتطهير جزيرة العرب
عن الشرك واجلاء الروم عن الشام واطرافها وطرد فارس عن حدود السواد و
اطراف العراق مع قوتهم وشوكتهم ووفور اموالهم وانتظام احوالهم وفي ايام عمر
من فتح جانب المشرق الى اقصى خراسان وقطع دولة العجم وافاضة العدل وتقوية

الضعفاء ومن

الضعفاء ومن اعراضه عن متاع الدنيا وطيباتها وملاذها وشهواتها وفي ايام عثمان من
فتح البلاد واعلاء الاسلام وجمع الناس على مصحف واحد مع ما كان له من الورع
والتقوى وتجهيز جيش المسلمين والانفاق في نصرة الدين والمهاجرة مرتين وكونه
ختنا للنبي صلعم على الابنتين والاستحياء من اذن شين ولهذا قال صلعم عثمان اخي
ورفيقي في الجنة وقوله صلعم الا استحي ممن تستحي منه ملائكة السماء وقوله عم انه يدخل الجنة
بغير حساب والنقل المتواتر دل على الاولوية ولوجوب العصمة وانتفائها عن غيرهم
ووجوب الكمالات فيهم ذهبت الامامية الى ان الامام الحق بعد رسول الله صلعم امير المؤمنين
ثم علي بن ابي طالب ثم الحسن ثم الحسين ثم ابنه زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر
ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه
علي الزكي ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي صلوات الله عليهم اجمعين
ويزعمون انه ثبت بالتواتر نص كل من السابقين على من بعده ويروون عن النبي صلعم
انه قال للحسين هذا ابني امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم و
عن مسروق انه قال بينا نحن عند عبد الله بن مسعود اذ يقول لنا شاب هل عهد
اليكم نبيكم كم يكون من بعده خليفة قال انك لحديث السن وان هذا شيء ما سالني احد عنه
نعم عهد الينا نبينا صلعم ان يكون بعده اثنا عشر خليفة عدد نقباء بني اسرائيل ويستدلون
تارة بانه يجب في الامام العصمة وغير هؤلاء ليسوا معصومين اجماعا فتعينت العصمة
لهم والا لزم خلو الزمان عن المعصوم وقد بينا استحالته واخرى بان الكمالات
النفسانية والبدنية باجمعها موجودة في كل واحد منهم فهو افضل اهل زمانه فيتعين للامامة
لانه يقبح عقلا رياسة المفضول على الفاضل ولا يخفى على المتامل ما فيه بعد الاطلاع
على ما سبق ومحاربوا علي كفرة لقوله صلعم حربك يا علي حربي ولا شك ان محارب رسول الله
كافر ومخالفوه فسقة لان حقية امامته واضحة فمتابعته واجبة فمن خالفه يكون
مخالفا لسبيل المؤمنين ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت
مصيرا والحق ان محاربي علي مخطئون ظاهرا ولا يكونون من الفئة الباغية الا ان كان محاربته
عن شبهة وكذا محاربوا كل واحد من الخلفاء الراشدين واما مخالفه فلا يخلو اما ان يكون
من اجتهاد اولا فان كان الاول فالظاهر انه مخطئ ولا ينتهي الى التفسيق لانه مجتهد والمخطئ

في الاجتهاد ولا يكون فاسقا وان كان اثما فلا شك في فسقه وكذا الحق انه سائر الخلفاء
الراشدين **المقصد السادس** في المعاد والوعد والوعيد وما
يتصل بذلك حكم المثلين واحد والسمع دل على امكان التماثل هل يمكن وجود عالم آخر
مماثل لهذا العالم ام لا فذهب المليون الى امكانه وذهب بعض الاوائل الى
امتناعه واحتج المص على امكانه بدليلين عقلي وسمعي اما العقلي فهو ان حكم المثلين واحد
واذا كان احد المثلين ممكنا كان الآخر ممكنا ايضا والا لم يكن مثلين بل فرضناهما مثلين
واما السمعي فقوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى
وهو الخلاق العليم واحتج من زعم ان مثل هذا العالم ممتنع بوجهين احدهما انه لو وجد عالم
آخر لكان كرة مثل هذا العالم ولا يمكن وجود كرتين متماستين الا بتحقق فرجة بينهما
الثاني انه لو وجد عالم آخر مثل هذا العالم لكان فيه ايضا العناصر الاربعة فان لم تطلب الكلية
عناصر هذا العالم لزم اختلاف متفقات الطبايع في مقتضياتها وان طلبت لزم ان تكون
في الامكنة الاخر بالقسر وانما والجواب عن الاول بانا لا نم ان العالم كرة ولو سلم فلا نم
وجوب الخلاء بينهما لا يجوز ان يكون في تحقق جسم آخر وعن الثاني بانا لا نم انه يلزم
اختلاف متفقات الطبايع في مقتضياتها او القسر لجواز ان يقتضي كل في محاله مكانا
مماثلا للمكان الذي هو فيه مثلا ارض كل عالم تقتضي مركز هذا العالم ونار كل عالم تقتضي محيط هذا العالم
واما السند المنع بما اشتهر في المشهور اعني لجواز ان تكون طبايع عناصر كل عالم مخالفة
لطبايع عناصر عالم آخر وان كانت مماثلة لها في الجسمية لان اختلاف طبايع عناصر
العالمين ينافي تماثلهما والى هذا الجواب اشار بقوله والكروية ووجوب الخلاء واختلاف
المتفقات ممنوعة واختلفوا في ان العالم هل يصح ان يعدم ويفنى ام لا فذهب الفلاسفة
الى امتناعه ذهابا الى انه قديم وما ثبت قدمه امتنع عدمه وذهبت الكرامية والجاحظ
الى ان العالم محدث ومع ذلك يمتنع الفناء وذهبت الاشاعرة وابو علي الى ان جواز
فناء العالم يعلم بالعقل وذهب ابو هاشم الى انه يعرف بالسمع والمص اختار ان جواز عدمه
يعلم بالعقل ووقوع عدمه بالسمع اما الاول فلانه ممكن والممكن يجوز له العدم كما يجوز له
الوجود اذ لو امتنع عليه العدم لزم الانقلاب من الامكان الى الوجوب والى هذا المعنى
اشار بقوله والامكان يقتضي جواز العدم اقول فيه نظر لان الممكن يجوز ان يمتنع فناؤه

اعني عدمه الطاري بعد وجوده ولا يلزم من ذلك انقلابه من الامكان الذاتي الى الوجوب
الذاتي وانما كان يلزم لو امتنع عليه العدم مطلقا طاريا كان او مبتدا وقد مر بيانه كما
مستقصى في مبحث ان المعدوم لا يعاد واما الثاني فلان الدلائل السمعية تدل على وقوع
العدم مثل قوله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام ومثل قوله تعالى
كل شيء هالك الا وجهه وقوله تعالى هو الاول والآخر والآخرية في حقه تعالى انما تحصل ان
لو بقي بعد فناء ما سواه وقوله تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب الى غير ذلك من النصوص
القطعية والى هذا المعنى اشار بقوله والسمع دل عليه اي على العدم وقوله وتأول في
المكلف بالتفرق كما في قصة ابراهيم عم اشارة الى جواب دخل مقدر تقريره ان القول
بوقوع العدم ينافي القول بالمعاد لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذا وقع العدم امتنع
الاعادة فلم يتحقق المعاد وتقرير الجواب ان يقال انه لا اشكال انه في غير المكلفين فانه يجوز
ان ينعدم بالكلية ولا يعاد واما بالنسبة الى المكلفين فانه يتأول العدم بتفرق الاجزاء
ويتأول المعاد بجمع تلك الاجزاء وتأليفها بعد التفرق والذي يصحح هذا التأويل قصة
ابراهيم عم فانه لما طلب اراءة احياء الموتى حيث قال رب ارني كيف تحيي الموتى قال
الله تعالى في جوابه فخذ اربعة من الطير فصرهن اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم
ادعهن يأتينك سعيا فانه يظهر منه انه اراد باحياء الموتى تأليف الاجزاء المتفرقة
بالموت واثبات الفناء غير معقول لانه ان فني بذاته امتنع وجوده اولا او الى فاعل موجب
ولا انتفاء الاولوية ولاستلزامه انقلاب الحقائق او الى القسم ذهب ابو علي وابو هاشم
ومتبعوهما الى ان الله تعالى يخلق الفناء فيفنى به جميع الجواهر لكونه ضدا ومنافيا لها
ثم قال ابو علي انه يخلق لكل جوهر فناء وقال ابو هاشم ان فناء واحدا يكفي لافناء الكل
والمص ابطل هذا المذهب ولما كان مشتملا على ثلث دعاوى احدها ان الفناء موجود
وثانيها انه مناف لما سواه من الموجودات وثالثها انه يفنى به الموجودات جميعا
ابطل كل واحد منها وجها على حدة اما ابطال ان الفناء موجود فلانه لو كان موجودا
وقد كان معدوما قبل والا لم يكن ما فرضناه فانيا موجودا اصلا فقدمه اما لذاته فيلزم
الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان او الوجوب والا لم يقبل الوجود واما
بسبب وجود ضده وهو هذا التقسيم والى هذا اشار بقوله ولاستلزامه انقلاب الحقائق او

البتة واما ابطال انه مناف للسواد لانه ان كان قديما بذاته كان جوهرا فلا يكون ضدا
للجوهر وان كان قائما بجوهر فلا بد وان يكون قائما بالجوهر ابتداء او بواسطة فلا يكون
على هذا التقدير ايضا ضدا للجوهر فلا يكون على التقديرين منافيا للجوهر والى هذا اشار
بقوله لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجوهر واما ابطال انه يفنى بالموجودات
فلان اعدامه لموجود ليس اولى من اعدام ذلك الموجود اياه اذ ليس منعه من الدخول في الوجود
بل يقال هذا اولى من ذلك لما اشتهر من ان الدفع اسهل من الرفع والى هذا اشار بقوله
ولا شفاء الاولوية واثبات بقاء الا في محل لاستلزام الترجيح بلا مرجح او اجتماع النقيضين
واثباته في محل لاستلزام توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة وذهب طائفة منهم الى
ان الجوهر باق ببقاء قائم بذاته فاذا انتفى ذلك البقاء انتفى الجوهر والمص ابطل هذا
المذهب وقال في ابطاله اثبات بقاء لا في محل لاستلزام الترجيح بلا مرجح او اجتماع
النقيضين وذلك لان البقاء لا يخلو اما ان يكون جوهرا او عرضا فان كان الاول لزم
الترجيح بلا مرجح لانه لا يمكن ان يكون كل من الجوهرين اعني الجوهر الذي هو باق بالبقاء
والجوهر الذي هو البقاء شرطا للاخر لاستحالة الدور فيكون احدهما شرطا للآخر
من غير عكس فلزم الترجيح من غير مرجح لانه امكن جعل احدهما شرطا للاخر اولى من العكس
وان كان الثاني لزم اجتماع النقيضين لانه باعتبار ان يكون قائما بذاته لا يكون في
محل وباعتبار كونه عرضا يكون في محل فلزم اجتماع النقيضين وذهب جماعة من
الاشاعرة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم به فاذا اراد الله تعالى اعدام الجوهر لم يوجد البقاء
فانتفى الجوهر فابطل المص ذلك المذهب بان حصول البقاء في المحل لاستلزام توقف
الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة وذلك لان حصول البقاء في المحل يتوقف على
حصول المحل في الزمان الثاني لحصوله في الزمان الثاني انما هو البقاء فلزم توقف
الشيء على نفسه ابتداء او معلول البقاء مع بقاء فتوقفه على نفسه بواسطة ووجوب
ايفاء الوعد والحكمة تقتضي وجوب البعث والضرورة قاضية بثبوت الجسماني من دين
محمد صلى الله عليه وآله وسلم مع امكانه ولا تجب اعادة فواضل المكلف اختلفوا في المعاد
فاطبق المليون على المعاد الجسماني وذهب طائفة من المتقدمين الى المعاد النفساني
فالمراد به وجود الروح بعد موت البدن وجزاؤه بانه يمكن اثباته بالبراهين العقلية

واما المعاد

واما المعاد الجسماني فلا مجال للبرهان على اثباته ونفيه ولكن يجب ان يعتقد على الوجه
الذي ذكره الانبياء عليهم السلام لانهم صادقون وذهب طائفة الى نفيهما واحتج المص
على وجوب المعاد بوجهين الاول ان الله تعالى وعد المكلف بالثواب على الطاعة
وتوعده بالعقاب على المعصية بعد الموت ولا تنقطع الثواب والعقاب بعد الموت
الا بعد العود فيجب العود ايفاء للوعد والوعيد والثاني ان الله كلف بالاوامر و
النواهي فيجب ان يصل الثواب بالطاعة والعقاب على المعصية فيجب البعث لمقتضى
الحكمة والا لكان ظلما تعالى عما يقولون علوا كبيرا وهذا البيان مبني على قاعدة التحسين
والتقبيح العقليين وان العدل واجب على الله تعالى كما هو مذهب المعتزلة والحق ان المعاد
الجسماني والروحاني كلاهما واقع اما الروحاني فلما تبين ان النفس تبقى بعد خراب البدن
ولها سعادة وشقاوة وقد جاء في القرآن مثل قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله
امواتا بل احياء يرزقون فرحين وقوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية
مرضية واما المعاد الجسماني فلا يستقل باثباته العقل ولكن قد وردت في القرآن آيات
كثيرة دالة على اثباته بحيث لا يقبل التأويل منها قوله تعالى قال من يحيي العظام و
هي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون
فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه
بلى قادرين على ان نسوي بنانه أئذا كنا عظاما نخرة وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا
كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا
يسير وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور وحصل
الى غير ذلك مما لا يحصى فالمعاد الجسماني من ضروريات دين محمد ص لانه امر ممكن
اخبر به الصادق فيجب التصديق والايمان به وانما قلنا انه ممكن لان المراد به جمع الاجزاء
المتفرقة وهو ممكن بالضرورة ولا يجب اعادة فواضل المكلف اشارة الى جواب شبهة
تقريرها ان المعاد الجسماني غير ممكن لانه لو اكل انسان انسانا حتى صار جزء بدن المأكول
جزء بدن الآكل فهذا الجزء اما ان لا يعاد اصلا وهو المط او يعاد في كل واحد منهما وهو
مح لاستحالة ان يكون جزء واحد بعينه في آن واحد في شخصين متباينين او يعاد في احدهما
وحده فلا يكون الآخر معادا بعينه وهذا مع انتفائه الى الترجيح بلا مرجح بحيث مقصودنا

وهو انه لا يمكن اعادة جميع الاجزاء باعيانها كما زعم تقرير الجواب ان المعاد انما هو الاجزاء
الاصلية وهي الباقية من اول العمر الى آخره لا جميع الاجزاء على الاطلاق وهذه الاجزاء
فضلية الآكل فلا يجب اعادته فيه وهذا معنى قول المص ولا يجب اعادة فواضل
المكلف ثم ان كان من الاجزاء الاصلية للآكل اعيد فيه والا فلا وعدم انخراق الافلاك
وحصول الجنة فوقها ودوام الحيوة مع الاحتراق وتولد البدن من غير التوالد وتناهي
القوى الجسمانية من استبعادات انتجها المنكرون للمعاد محالا امتناع حشر الاجساد بانه لو
ثبت المعاد الجسماني فاما ان يكون عود الروح الى البدن في عالم العناصر وهو التناسخ او
في عالم الافلاك وهو يوجب انخراق الافلاك وهو محال وبانه يلزم تولد البدن من غير توالد
وذلك عند البعث وهو ممتنع وعلى امتناع وجود الجنة بانه لا يمكن حصولها في عالم العناصر
ولا في عالم الافلاك لانها لا يسعها لقوله تع وجنة عرضها كعرض السموات والارض فيجب ان
تكون فوق الافلاك اعني خارجها وذلك محال لان الفلك المحيط بجميع الافلاك محدد للجهات
وبه ينتهي عالم الجسمانيات وعلى امتناع تابيد الثواب والعقاب بانه يلزم دوام الحيوة مع
الاحتراق وعدم تناهي القوى الجسمانية لان حصول الثواب دائما وحصول العقاب
بالنسبة الى البعض دائما يوجب التوليدات الغير المتناهية واجاب المص عن هذه الوجوه
بانها استبعادات ولا امتناع في شيء مما ذكر فان الافلاك حادثة كما ذكر فيكون عدمها
جائزا واذا كان عدمها جائزا كان انخراقها ايضا جائزا على ان عود الروح الى البدن
في عالم العناصر لا يوجب التناسخ وحصول الجنة فوق الافلاك جائز وما ذكر من تحديد
المحدد فهو مسئلة فلسفية لا نسلمها ودوام الحيوة مع دوام الاحتراق ممكن والتولد
ايضا ممكن كما في حق آدم ع والقوة الجسمانية قد لا تتناهى انفعالا لا فعلا وكذا فعلها
بواسطة ويستحق الثواب وهو النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال والمدح وهو
قول ينبئ عن ارتفاع حال الغير مع القصد الى الترفع بفعل الواجب والمندوب وفعل
ضد القبيح وهو الترك له على مذهب من جعل الترك ضدا والاخلال به اي بالقبيح لشرط
فعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه يعني يشترط في استحقاق الفاعل الثواب والمدح
بفعل الواجب ان يفعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه والمندوب كذلك اي يشترط
في استحقاق الفاعل الثواب والمدح بفعله ان يفعله لندبه او لوجه ندبه والضد لانه ترك

قبيح اي انما

قبيح اي انما يستحق فاعل ضد القبيح الثواب والمدح اذا فعله لانه ترك قبيح والاخلال بالقبيح
لانه اخلال به فانه اذا فعله لانه اخلال بالقبيح يستحق الثواب والمدح فانه لو فعل الواجب
او المندوب لا لما ذكرنا لم يستحق الثواب مدحا ولا ثوابا بهما وكذا لو ترك القبيح او اخل به
لغرض آخر من لذة او غيرها لم يستحق المدح والثواب وانما يستحق المدح والثواب بفعل
الطاعة لان الطاعة مشقة الزمها الله تعالى المكلف وظاهر ان الزام المشقة من غير عوض ثم
وهو قبيح لا يصدر عن الحكيم والعوض لا يكون الا النفع ولا يصح الابتداء به اذ لو امكن الابتداء
به كان التكليف عبثا وكذا يستحق العقاب وهو الضرر المستحق المقارن للاهانة
والذم وهو قول ينبئ عن اتضاع حال الغير مع قصده بفعل القبيح والاخلال بالواجب
لاشتماله على اللطف وذلك لان المكلف اذا علم ان المعصية يستحق بها العقاب فانه
يبعد عن فعلها ويقرب الى فعل ضدها وهو اللطف على الله واجب ولدلالة السمع من القرآن
والاحاديث على ان فعل القبيح والاخلال بالواجب سبب لاستحقاق العذاب
ولما كان للسائل ان يقول لو كان الاخلال بالواجب سببا لاستحقاق الذم و
الاخلال بالقبيح سببا لاستحقاق المدح لكان المكلف اذا اخل بالواجب والقبيح
كان مستحقا للمدح والذم ايضا فيلزم اجتماع الاستحقاقين اي استحقاق المدح و
الذم في مكلف وهو ممتنع اجاب بقوله ولا امتناع في اجتماع الاستحقاقين
باعتبارين استحقاق المدح باعتبار الاخلال بالقبيح واستحقاق الذم باعتبار الاخلال
بالواجب وايجاب المنعم في شكر النعمة قبيح ذهب ابو القاسم البلخي الى ان ايجاب
هذه التكاليف وقع شكر النعم التي انعم الله بها فلا يستحق المكلف بها ثوابا فبين
المص بطلانه بان ايجاب المنعم في شكر النعم قبيح عند العقلاء اذ قبيح عقلا ان
يعطي الانسان غيره نعمة ثم يكلفه ويوجب عليه شكره على تلك النعمة من غير ايصال
الى ثواب والقبح لا يصدر عنه تعالى بمعنى ان تكون ايجاب التكاليف لاجل استحقاق
الثواب ولقضاء العقل به مع الجهل دليل آخر على بطلان هذا المذهب تقريره ان
العقل يقضي بوجوب شكر النعم مع الجهل بالتكاليف الشرعية وقضاء العقل بوجوب
شكر النعم مع الجهل بالتكاليف يوجب الحكم بان التكاليف ليست شكرا والقول فيه
شرط ويشترط في استحقاق الثواب كون الفعل المكلف به الواجب او المندوب

روالاخلال به اى بالقبيح شيئا فاذا المقتضى لاستحقاق الثواب هو المشقة فاذا انتفت
انتفى الثواب ولا يشترط في استحقاق الثواب بفعل الطاعة رفع الندم على فعل الطاعة
فان الطاعة حالة صدورها عن الفاعل يمتنع الندم عليها فلا فائدة في اشتراط رفعه وانما
سبب لاستحقاق الثواب ثم رفع الندم شرط في بقاء استحقاق الثواب وكذا لا يشترط
في استحقاق الثواب انتفاء النفع العاجل اذا فعل الفعل المكلف به لوجه اى اذا فعله
لوجه الوجوب او للوجوب او لوجه الندب او للندب ويجب اقتران الثواب بالتعظيم و
العقاب بالاهانة للعلم الضروري باستحقاقهما مع فعل موجبهما ذهب المعتزلة الى ان
الثواب يجب ان يقترن بالتعظيم والعقاب يجب ان يقترن بالاهانة واختاره المصنف
واحتج عليه بانا نعلم بالضرورة انه من فعل الفعل الشاق المكلف به فانه يستحق التعظيم
والاجلال وكذلك من فعل الفعل القبيح يستحق الاهانة والاستخفاف ويجب دوامهما
ذهب المعتزلة الى انه يجب دوام ثواب اهل الجنة وعقاب اهل الجحيم واختاره المصنف
واحتج عليه بوجوه الاول ان دوام الثواب على الطاعة وكذا دوام العقاب
على المعصية يبعث المكلف على فعل الطاعة ويزجره عن المعصية فيكون لطفا و
اللطف واجب واليه اشار بقوله لاشتماله على اللطف الثاني ان المدح والذم دائمان
اذ لا وقت الا ويحسن مدح المطيع وذم العاصي وهما معلولا الطاعة والمعصية
فيجب دوام الثواب والعقاب لان دوام احد المعلولين يستلزم دوام المعلول الآخر
واليه اشار بقوله ولدوام المدح والذم الثالث ان الثواب لو كان منقطعا لحصل
لصاحبه الالم بانقطاعه والعقاب لو كان منقطعا لحصل لصاحبه السرور بانقطاعه
فلم يكن الثواب والعقاب خالصين عن شوب لكن يجب خلوصهما كما سيأتي متصلا
بهذا البحث والى هذا اشار بقوله ولحصول نقيضهما لولاه اى يلزم بانقطاع الثواب
الذي هو النفع حصول ضرر الالم الذي هو نقيضه وبانقطاع الالم الذي هو الضرر حصول
نفع السرور الذي هو نقيضه ويجب خلوصهما اى خلوص الثواب والعقاب عن الشوب
اما الثواب فلانه لو لم يكن خالصا لكان انقص حالا من العوض والتفضل اذا كانا
خالصين وانه غير جائز والى هذا اشار بقوله والا لكان الثواب انقص حالا من
العوض والتفضل على تقدير حصوله اى حصول الخلوص فيهما اى في العوض والتفضل

واما العقاب

[illegible]

واما العقاب فلانه ادخل في باب الزجر من الثواب فيجب خلوصه بالطريق الاولى والى
هذا اشار بقوله وهو ادخل في باب الزجر ولما كان لسائل ان يقول ان الثواب
لا يخلص عن الشوب لان اهل الجنة درجاتهم متفاوتة فمن كان ادنى مرتبة يكون مغتما
اذا شاهد من هو اعظم درجة ولانه يجب على اهل الجنة الشكر على نعم الله تعالى ويجب عليهم
الاخلال بالقبائح وكل ذلك مشقة فلا يكون الثواب خالصا من الشوب وايضا فان
اهل النار يتركون القبائح فيجب ان يثابوا بتركها فلا يكون عقابهم خالصا من شوب
من الثواب اجاب المصنف عنه بقوله وكل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب الازيد من مرتبته
فلا يكون مغتما بمشاهدة من هو اعظم درجة منه ويبلغ سرورهم بالشكر الى حد انتفاء المشقة
وغناهم بالثواب ينفي عنهم مشقة ترك القبائح واهل النار يلجئون الى ترك القبائح
فلا يثابون به فيكون عقابهم خالصا عن شوب ويجوز توقف الثواب على شرط والا
لاثيب العارف بالله تعالى خاصة ذهب جماعة من المعتزلة الى ان الثواب يجوز ان يتوقف
على شرط واختاره المصنف واحتج عليه بانه لو لم يجز توقف الثواب على شرط للزم ان
العارف بالله تعالى وحده من غير ان يصدق النبي صلعم في رسالته مثابا والتالي باطل لان
بيان الملازمة ان العارف بالله تعالى وحده من غير ان يصدق النبي صلعم له معرفة مستقلة
فلو لم يجز توقف الثواب على شرط لوجب ان يثاب بالمعرفة المستقلة وانما قيد
النبي صلعم والاحباط باطل لاستلزامه الظلم ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ذهب
جماعة من المعتزلة الى الاحباط والتكفير على معنى ان المكلف يسقط ثوابه المتقدم بالمعصية
المتاخرة ويكفر ذنوبه المتقدمة بطاعاته المتاخرة ونفاه المحققون واختاره
المصنف واحتج عليه بانه ظلم لان من اطاع واساء وكان اساءته اكثر يكون بمنزلة من لم
يحسن ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايفاء بوعده واجب ثم القائلون
بالاحباط والتكفير اختلفوا فقال ابو علي ان المتاخر يسقط المتقدم ويبقى هو على حاله
وقال ابو هاشم ينتفي الاقل بالاكثر وينتفي من الاكثر بالاقل ما ساواه ويبقى الزائد مستحقا
وان تساويا صار كان لم يكن وهذا هو الموازنة والمصنف اراد ابطال مذهب
ابي هاشم فقال ولعدم الاولوية اذا كان الآخر ضعفا وحصول المتنافيين مع التساوي
تقريره انا لو فرضنا انه استحق المكلف خمسة اجزاء من الثواب وعشرة اجزاء من العقاب

[illegible]

[illegible]

فاسقاط احد المستحقين من العقاب دون الاخر ليس اولى منه بالعكس فاما ان يسقطا
معا وهو خلاف مذهبه او لا يسقط شيء منهما وهو المطلوب ولو فرضنا انه استحق خمسة اجزاء
من الثواب وخمسة اجزاء من العقاب فان تقدم احدهما الاخر لم يسقط الباقي المتقدم
لاستحالة ان يصير المغلوب والمعدوم غالبا ومؤثرا وان تقارنا لزم وجودهما معا لان
علة عدم كل واحد منهما وجود الاخر فلو عدما دفعة لوجدا دفعة لان العلة موجودة حال حدوث
المعلول وهما موجودان حال كونهما معدومين فيلزم الجمع بين النقيضين واجيب بان كلا
من العليين لو ثبت استحقاق انما يمنع من الاخر حتى يبقى من احد الاستحقاقين بقية بحسب
رجحانه فليس الكاسر والمنكسر واحدا كالكلام بعينه في المزاج ايضا والحق انه ليس ههنا تاثير
وتاثر حقيقي بل احباط الطاعة او استحقاق الثواب ان الله تعالى لا يثيب عليها وعلى الموازنة
انه لا يثيب عليها ويترك العقوبة على المعصية بقدرها ويخرج الجواب عن الصورة الاولى
ايضا فان اسقاط احدى المستحقين وان لم يكن اولى من الاخر لكن المختار يرجح ايهما شاء
على ما مر من امثلة الهارب والجائع وغيرهما والكافر مخلد وعقاب صاحب الكبيرة منقطع
لاستحقاق الثواب بايمانه ولقبحه عند العقلاء اتفق المسلمون على ان عذاب الكفار الذين
دائم لا ينقطع والكافر المبالغ في الاجتهاد والذي لم يصل الى المط ذهب الجاحظ والعنبري
الى انه معذور لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج ولان تعذيبه مع بذل الجهد والطاقة
من غير تقصير قبيح وذهب الباقون الى انه غير معذور وادعوا الاجماع عليه قبل ظهور
المخالفين قالوا الكفار في عهد رسول الله صلعم الذين قتلوا وحكم بخلودهم في النار لم يكونوا عن
آخرهم معاندين بل منهم من اعتقد الكفر بعد بذل المجهود ومنهم من بقي على الشك بعد افراغ
الوسع وختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للاسلام فلم يهتدوا الى حقيقته ولم ينقل
عن احد قبل المخالفين هذا الفرق الذي ذكره الجاحظ والعنبري وقوله تعالى وما جعل عليكم في
الدين من حرج خطاب الى اهل الدين لا الى الكارهين عن الدين وكذلك اطفال
المشركين عند الاكثرين لدخولهم في العمومات ولما روي ان النبي صلعم قال هم في النار حين
سالته خديجة عن حالهم وقال المعتزلة وبعض الاشاعرة لا يعذبون بل هم خدم اهل الجنة
لما ورد في الحديث وان تعذيب من لا جرم له ظلم واما ان عذاب صاحب الكبيرة هل هو
منقطع فذهب اهل السنة والامامية من الشيعة وطائفة من المعتزلة الى انه ينقطع وخالفه

التعليقين ٤

الجهد ٤

المعتزلة واحتج

المعتزلة واحتج عليه بان صاحب الكبيرة يستحق الثواب بايمانه لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا
يره ولا شك ان الايمان اعظم اعمال الخير فان استحق العقاب بالمعصية فاما ان
يقدم الثواب على العقاب وهو باطل بالاتفاق او بالعكس وهو المط وبانه لو استمر عذابه
يلزم انه اذا عبد الله مكلف مدة عمره ثم عمل كبيرة في آخر عمره لا ينقطع عذابه وهو قبيح عقلا
والسمعيات متناولة ودوام العقاب مختص بالكافر والسمعيات التي تمسك بها المعتزلة
في عدم انقطاع صاحب الكبيرة مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا
فيها ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ومن يتعد حدوده يدخله نارا خالدا
فيها متناولة اما بتخصيص العمومات بالكفار او بحمل الخلود على المكث الطويل واما قولهم ان
الثواب والعقاب منفعة ان يكونا دائمين كما تقدم فان اريد بدوام العقاب دوام عقاب
الكفار فمسلم والا فممنوع والعفو واقع لانه حقه تعالى فجاز اسقاطه ولا ضرر عليه في تركه مع
ضرر المكلف فحسن اسقاطه ولانه احسان ولقبح اتفقت الامة على ان الله تعالى يعفو عن
الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة ولا يعفو عن الكفر قطعا واختلفوا في جواز العفو
عن الكبائر بدون التوبة فذهب جماعة من المعتزلة الى انه جائز عقلا غير جائز سمعا
وذهب الباقون الى وقوعه عقلا وسمعا واختاره المص واحتج على وقوعه عقلا بان
العقاب حق الله تعالى فيجوز له اسقاط حقه وبان العقاب ضرر على المكلف ولا ضرر على
الله تعالى في تركه وكل ما كان كذلك فاسقاطه حسن وكل ما هو حسن فهو واقع ولان العفو
احسان والاحسان على الله تعالى واجب وعلى وقوعه سمعا بالدلائل السمعية مثل قوله تعالى
ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقوله تعالى قل يا عبادي الذين
اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا الى غير ذلك من
النصوص فان قيل يجوز حمل النصوص على العفو عن الصغائر او عن الكبائر بعد التوبة قلنا
خروج كونه عدولا عن الظاهر من غير دليل ومع انه لا فائدة بل من يعذبه من المعفو عنه بلا
ضرورة مع ما لا يليق ويصح في بعض الآيات كقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما
دون ذلك لمن يشاء وقوله تعالى قل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من
رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا الى غيره من النصوص فان المغفرة بالتوبة
مع الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة باثباتها لما دونه وكذا في الكل والاعراض الصغائر فلا

لمن ك

التعلق بمن ليشاء المفيد للبعضية على ان في تخصيصها اخلالا بالمقصود اعني تهويل شان بيان

الشرك ببلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفر ويغفر جميع ما سواه والاجماع على الشفاعة

فقيل لزيادة المنافع وتبطل ما في حقه والنفي المسلمون على ثبوت الشفاعة لقوله تعالى

عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا وفسر بالشفاعة ثم اختلفوا فذهب المعتزلة الى انه

عبارة عن طلب زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين للثواب والطلبة لنا بان الشفاعة

لو كانت لطلب زيادة المنافع للمؤمنين لكنا شافعين للنبي لانا نطلب زيادة المنافع

له المستحق للثواب واللازم باطل لان الشفيع اعلى مرتبة من المشفوع له وفي قوله تعالى

لا للشفاعة يعني المجاب اشارة الى دليل المعتزلة تقريره ان الله تعالى قال ما للظالمين من حميم

ولا شفيع يطاع نفى انه تعالى قبول الشفاعة عن الظالمين فلا تكون الشفاعة ثابتة في حق

العصاة وتقرير الجواب انه نفى الشفيع الذي يطاع ونفي شفيع خاص للظالمين نفي

شفيع لهم مطلقا وباقي السمعية متاول بالكفار اشارة الى جواب ما استدلالهم بقوله

تعالى وما للظالمين من انصار وقوله تعالى يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة

الشافعين تقرير الجواب ان هذه الآيات متناولة بتخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة

على انا لا نسلم العموم في الازمان والاحوال وان سوق الكلام لعموم السلب لا لسلب العموم

الظالم على الاطلاق هو الكافر ونفي المغفرة لا يستلزم نفي الشفاعة لانه طلب فعل من شفيع

والمغفرة ربما تبنى عن مدافعة ومغالبة وقيل في اسقاط العقاب والحق صدق الشفاعة قال ك

فيهما وثبوت الثاني لقوله صلعم ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وذهب طائفة

الى ان الشفاعة بالنسبة الى العصاة في اسقاط العقاب عنهم والحق عند المص صدق الشفاعة

فيهما اي في زيادة المنافع لهم وفي اسقاط العقاب عنهم اذ يقال لشفيع فلان لفلان اذا طلب

له زيادة منافع واسقاط مضار اقول وجه لعود وجه الابطال الاكثر اعني لزوم كوننا شافعين

للنبي صلعم ويمكن الجواب عنه باعتبار زيادة قيد فيها اعني كون الشفيع اعلى حالا من المشفوع

لهم بين ثبوت الشفاعة بالمعنى الثاني للنبي صلعم بقوله ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي

والتوبة هي الندم على المعصية في الحال والعزم على تركها في الاستقبال والمحقق ان ذكر العزم

انما هو للتقرير والبيان لا للتقييد والاحتراز اذ النادم على المعصية لقبحها لا يخلو عن ذلك

العزم البتة على تقدير الخطور والاقتدار واجبة لدفعها الضرر الذي هو العقاب او الخوف

منه ودفع العذر واجب فما يدفع به الضرر ايضا يكون واجبا ولوجوب الندم على كل

قبيح او اخلال بواجب هذا عند المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين فاما عندنا فلانه

وجوبها بالسمع لقوله تعالى توبوا الى الله توبة نصوحا ونحو ذلك ونبه على الندم لقبحه والالات

التوبة فان من ندم على المعصية لاضرارها ببدنه او اخلالها بعرضه او ماله او غرض آخر

لا يكون تائبا وخوف النار ان كان الغاية فكذلك يعني ان كان الندم على المعصية لخوف

النار لا يكون ذلك توبة كما اذا ندم عليها لاضرارها بالبدن كما ذكرنا ان المعتبر هو الندم

لقبح المعصية لا لغرض آخر وكذلك الاخلال بالواجب فان الندم عليه انما يكون توبة اذا

كان لانه اخلال بالواجب واما اذا كان الندم عليه لخوف المعرة او النقصان بجاله

او لعوضه او لخوف النار لم تكن توبة فلا يصح من البعض اي اذا ثبت ان الندم على فعل

القبيح او الاخلال بالواجب انما يكون توبة اذا كان الندم لانه قبيح او اخلال بالواجب لا

يصح التوبة عن قبيح دون قبيح لانه اذا ندم على قبيح دون قبيح ظهر انه ندم على القبيح

لقبحه بل لامر آخر وصح عن بعض دون بعض وهذا مذهب ابي هاشم فذهب ابو علي الى انه

يصح التوبة عن قبيح دون قبيح واحتج عليه بان الندم على قبيح دون قبيح يصح كان الاتيان

بواجب دون واجب يصح وذلك كما يجب عليه ترك القبيح لقبحه كذلك يجب فعل الواجب

لوجوبه ولو لزم من اشتراك القبائح في القبح عدم صحة الندم على قبيح دون قبيح لزم من

اشتراك الواجبات في الوجوب عدم صحة الاتيان بواجب دون واجب ورده المص

بقوله ولا يتم القياس على الواجب للفرق بين المقيس والمقيس عليه فان ترك القبيح لكونه قبيحا

لا يحصل الا بترك جميع القبائح بخلاف الاتيان بالواجب لكونه واجبا يحصل باتيان واجب

دون واجب اقول فيه نظر لان الكلام في الواجبات التي يحصل من الشارع الامر بكل

واحد منها على حدة كالصلوة والصوم والزكوة مثلا لا في افراد واجب امر الشارع بالاتيان

بواحد منها لا على التعيين كما في رقبة اي رقبة كانت وظاهر ان الامتثال كما يحصل

باتيان واحد منها بل باتيان الجميع كان في ترك القبيح من غير فرق ولو اعتقد فيه الحسن صحت

التوبة اي لو اعتقد ان ثبت في بعض القبائح الحسن صحت توبته عن قبيح اعتقد قبحه دون

قبيح اعتقد حسنه لحصول شرط التوبة وهو الندم على القبيح لقبحه وكذا المستحقر اي اذا استحقر

ان ثبت ايضا الصغيرين واستعظم الآخر بحيث ندم على القبيح متى اعتقد بالحقارة وجوده بالنسبة

التوبة

قال م

المص لم

بقوله م

منه ودفع

الى القبيح كالعصير فتاب عن القبيح دون الحقير يصح توبته لانه تاب بجهة القبح كمن قتل ولدا لغيره
وكسر قلما له فتاب عن قتل الولد دون كسر القلم صح توبته والتحقيق ان ترجيح الداعي الى
الندم عن البعض بحيث يطلبه اي يطلب الندم عن هذا البعض خاصة دون البعض الآخر لاشتداد
ترجيح الداعي بالنسبة اليه وان اشترك الداعي في الندم على القبيح لقبحه ولا يلزم من ذلك
ان يكون الندم على البعض الذي يحقق معه الترجيح لا للقبح اذ لا يخرج الداعي بهذا الترجيح
عن الاشتراك في كونه داعيا الى الندم على القبيح لقبحه وهذا كما ان الدواعي الى الفعل
فان الافعال تتبع بحسب الدواعي فاذا كان داعية لبعض الافعال راجحة على داعية البعض
آخر اختص الفعل الذي يكون داعيته راجحة بالوقوع وان اشترك غيره في الداعي اقول
لا يخفى على المتامل ان محصل ما ذكره من التحقيق عدم الفرق بين ترك القبيح والاتيان بالواجب
كما ذكره ابو علي فآخر كلامه يخالف اوله ولو اشترط الترجيح اشترك في وقوع الندم فلا يصح
الندم عن بعض دون بعض وبه يتاول كلام امير المؤمنين علي واولاده عليهم السلام
وهو ان التوبة لا تصح عن بعض دون بعض والا لزم ان يبقى الكفر على التائب منه المقيم
على صغيرة والذنب ان كان فيه حقه تعالى من فعل قبيح كفى فيه الندم والعزم كما في ارتكاب
الفرار من الزحف وقد يفتقر الى امر زائد كتسليم النفس للحد في شرب الخمر وفي الاخلال
بالواجب اختلف حكمه في بقائه وقضائه وعدمهما يعني منه ما يبقى وقته كمن يحتاج الى الاداء
كالزكاة فانه اذا اخل به اخراجها فالذنب باق الى ان يؤدي ومنه ما يجب قضاؤه فاذا
قضي سقط كالصلاة والصوم ومنه ما لا يبقى ولا يقضى بل يسقط عنه بمجرد الندم والعزم كما اذا
ترك صلاة العيد او صلاة الجنازة وان كان الذنب فيه حق آدمي يستتبع ايصاله الى صاحب
الحق ان كان ظلما وامكن الايصال لبقاء صاحب الحق او وارثه والايصال اما يكون برد المال
وتسليم البدل او العفو الى ولي الجناية للاقتصاص او العزم عليه مع التعذر اي تعذر الايصال
بان لا يبقى صاحب الحق ولا وارثه او يستتبع الارشاد ان كان الذنب اضلالا و
ليس فعل ما الذي ذكرناه من تسليم النفس واداء الواجب او قضائه او ايصال الحق الى صاحبه
والعزم عليه وغير ذلك جزءا من التوبة بل واجب آخر خارج عن التوبة فتركه لا يمنع
سقوط العقاب بالتوبة قال امام الحرمين ان القاتل اذا ندم من غير تسليم نفسه
للقصاص صحت توبته في حقه تعالى وكان منعه القصاص من مستحقيه معصية مجددة يستدعي

توبة اخرى ولا يقدح في التوبة عن القتل ويجب الاعتذار على المغتاب مع بلوغه
اي اذا كان الذنب الذي يتعلق بحق الآدمي هو الاغتياب وجب على المغتاب
الاعتذار ممن اغتابه ان بلغ الاغتياب اليه لانه اوصل اليه الاذى بان الم قلبه بسبب الاغتياب
وجب عليه الاعتذار منه ولا يلزم تفصيل ما اغتابه الا اذا اطلعه على وجه الافحش وان
لم يبلغ اليه لا يلزم الاعتذار لانه لم يوصل اليه بسبب الاغتياب فيما يحكم في الكل والتفصيل
التوبة لانه خالف نهيه حيث قال ولا يغتب بعضكم بعضا ايحب احدكم ان ياكل لحم اخيه ميتا
فكرهتموه وفي ايجاب التفصيل مع الذكر اشكال ذهب بعض المعتزلة الى انه يجب على التائب
الندم على التفصيل ان كان يعلم القبائح مفصلا وان علم بعضها مفصلا وبعضها مجملا وجب
عليه التفصيل فيما علم مفصلا وقال المصنف وفيه اشكال لان الاجزاء بحصول الندم على كل قبيح
صدر عنه وان لم يذكره مفصلا وفي وجوب التجديد ايضا اشكال قال بعض المعتزلة اذا تاب
المكلف عن المعصية ثم ذكرها وجب عليه تجديد التوبة لانه اذا ذكر المعصية ولم يندم عليها كان
مستبشرا بها فرحا بها وذلك يبطل الندم ورجع الى الاجزاء وقال المصنف فيه اشكال
لانا لا نسلم انه لو لم يندم عليها اذا ذكرها لكان مستبشرا بها اذ ربما يضرب عنها صفحا من غير
ندم عليها ولا استبشار بها وابتهاج بها وكذا المعلول مع العلة اي فيه ايضا اشكال
فانه اذا صدر العلة عن المكلف وجب الندم على العلة مع المعلول كما اذا رمى فاصاب
فان الرمي علة والاصابة معلوله فيجب الندم على الرمي والاصابة جميعا وفيه اشكال
لان الاجزاء يحصل بالندم على الرمي وكذا وجوب سقوط العقاب بها وفيه ايضا اشكال
ذهب المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ان يسقط العقاب بالتوبة حتى قالوا ان العقاب
بعد التوبة ظلم واحتجوا بان العاصي قد بذل وسعه في التلافي فيسقط عقابه كمن
بالغ في الاعتذار الى من اساء اليه فيسقط ذنبه بالضرورة والاعتراض ان من اساء الى غيره
وهتك حرمته ثم جاء معتذرا لا يجب في حكم العقل قبول اعتذاره بل الخيرة الى ذلك الغير
ان شاء صفح وان شاء جازاه والعقاب يسقط بها لا بكثرة ثوابها اختلفوا في سقوط
العقاب به فقال بعض المعتزلة بكثرة ثواب التوبة وقال بعضهم بنفس التوبة واضافة اليهم
واحتج عليه بانه لو كان بكثرة الثواب لما وقعت محبطة بدون الثواب لكنها قد تقع
والى هذا اشار بقوله لانها قد تقع محبطة ولا يبقى فرق بين التوبة المتقدمة على المعصية

والتوبة الآخرة عنه فاسقاط تعالى بها كسائر الطاعات التي تسقط العقوبات بكثرة ثوابها
واللازم باطل لانقطع بان من تاب عن المعاصي كلها ثم ارتكب الخمر لا يسقط عنه عقاب الذنب
والى هذا اشار بقوله ولولاه لانتفى الفرق من الصغيرة والكبيرة وكما اختصت التوبة عن معصية
معينة تسقط عقابها دون اخرى لان نسبة كثرة الثواب الى الكل على السوية والى هذا
اشار بقوله والاختصاص اي ولولاه لانتفى الاختصاص ويحتج الآخرون بانه لو كان حسن
التوبة يسقط بتوبة العاصي عند معاينة النار واشار المص الى الاجابة بقوله ولا تقبل في الآخرة
لانتفاء الشرط فان ندم العاصي عند المعاينة ليس لقبحها وعذاب القبر داخل لامكانه وتواتر
السمع بوقوعه عذاب القبر للكافر والفاسق مما اتفق عليه سلف الامة قبل ظهور الخلاف
واتفق عليه الاكثر بعده وانكره ضرار بن عمرو وبشر بن المريسي واكثر المتأخرين من المعتزلة
وللتمسك انه امر ممكن اخبر به الصادق اما امكانه فظاهر واما اخبار الصادق به فلقوله تعالى
النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب
عطف في هذه الآية عذاب القيمة على العذاب الذي هو عرض النار صباحا ومساء فعلم
انه غيره وقبل قيام الساعة فهو في القبر ولقوله تعالى حكاية ربنا امتنا اثنتين واحييتنا
اثنتين والاحدى لا يكون الا في القبر ومن قال بالاحياء فيه قال بالعذاب بعضه
وللاحاديث المتواترة المعنى كقوله صلعم القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر
النيران وكما روي انه صلعم مر بقبرين فقال انهما ليعذبان وما يعذبان عن كبيرة اما
لان احدهما كان لا يستنزه عن البول واما الثاني فكان يمشي بالنميمة وكقوله صلعم استنزهوا
من البول فان عامة عذاب القبر منه وكقوله صلعم في سعد بن معاذ لقد ضغطته الارض
ضغطة اختلف بها اضلاعه الى غير ذلك من الاحاديث الصحاح احتج المنكرون بقوله تعالى
لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو احيوا في القبر لذاقوا موتتين والجواب ان
ذلك وصف لاهل الجنة وضمير فيها للجنة اي لا يذوق اهل الجنة في الجنة الموت فلا
ينقطع نعيمهم كما انقطع نعيم اهل الدنيا بالموت فلا دلالة في الآية على انتفاء موتة اخرى
بعد المسئلة وقبل دخول الجنة واما قوله الا الموتة الاولى فهو تأكيد لعدم موتة في الجنة
على سبيل التعليق بالمحال كانه قيل لو امكن ذوقهم الموتة الاولى لذاقوا في الجنة الموت لكنه
لا يمكن بلا شبهة فلا يتصور موتهم فيها قالوا انا نكتفي العمل بالظواهر التي تمسكتم بها لانها

مخالفة للمعقول

مخالفة للمعقول فانها على تقدير مخالفتها ايانا يجب تاويلها وصرفها عن ظواهرها فلا نسلم
لكم وجه احتجاجكم بها ودليل مخالفتها للمعقول انا نرى شخصا يصلب ويبقى مصلوبا الى ان
يذهب اجزاؤه ولا نشاهد فيها احياء ولا مسئلة والقول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة
ظاهرة وابلغ منه من اكله السباع والطيور وتفرقت اجزاؤه في بطونها وحواصلها
وابلغ منه من احرق فصار رمادا وذري في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا و
دبورا فانا نعلم عدم احيائه ومسئلته وعذابه ضرورة وقد اجاب الاصحاب في التفصي
عن هذا فقال القاضي واتباعه في صورة المصلوب لا يبعد في الاحياء والمسئلة مع عدم
المشاهدة كما في صاحب السكتة فانه حي مع انا لا نشاهد حياته وكما في رؤية النبي جبريل
عليهما السلام وهو بين اظهر اصحابه مع ستره عنهم واما الصورتان الاخريان فقال المتكلم
بناء على عدم اشتراط البنية في الحياة وهو ممتنع عندنا فلا يبعد في اعادة الحياة
الى الاجزاء المتفرقة او بعضها وان كان خلاف العادة فان خوارق العادات غير مستبعدة
في مقدورات الله تعالى وسائر السمعيات من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب
ممكنة ودل السمع على ثبوتها فانها نطق بها الكتاب والسنة وانعقد عليها اجماع الامة
فيجب القول بها اما الميزان فقد قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة وقال تعالى
فاما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية واما من خفت موازينه فامه هاوية و
ذهب اكثر من المفسرين الى انه ميزان له كفتان ولسان وشاهين عملا بالحقيقة لامكانها
وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك وانكره بعض المعتزلة ذهابا الى ان الاعمال اعراض
لا يمكن وزنها فكيف اذا زالت وتلاشت بل المراد به العدل الثابت في كل شيء
ولذا ذكر بلفظ الجمع والا فالميزان المشهور واحد وقيل هو الادراك فميزان الالوان
البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق وكذا سائر الحواس وميزان المعقولات
العقل واجيب بانه يوزن صحائف الاعمال وقيل بل يجعل الحسنات اجساما نورانية
والسيئات اجساما ظلمانية واما لفظ الجمع فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان وانما
الميزان الكبير واحد اظهارا لجلالة الامر فيه وعظم المقام واما الصراط فقد ورد في الحديث
الصحيح انه جسر ممدود على متن جهنم يرده الاولون والآخرون ادق من الشعر واحد من
السيف ويشبه ان يكون المرور عليه هو المراد من ورود كل احد على النار على ما قال تعالى

وان سلم الاولوية فانكره القاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعما منهم انه لا يمكن العبور
عليه ولو امكن ففيه تعذيب ولا عذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيامة قالوا بل المراد
طريق الجنة المشار اليه بقوله تعالى سيهديهم ويصلح بالهم وطريق النار المشار اليه بقوله تعالى
فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل المراد الادلة الواضحة وقيل العبادات كالصلوة والزكوة
ونحوهما وقيل الاعمال الردية التي يسال عنها ويواخذ بها كانه تمر عليها وتطول المرور
بكثرتها وتقصر بقلتها والجواب ان امكان العبور ظاهر كالمشي على الماء والطيران في الهواء غايته
انها مخالفة للعادة ثم الله تعالى يسهل الطريق على من اراد كما جاء في الحديث ان منهم من هو
كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من تجوز رجلاه و
تعلق يداه ومنهم من يخر على وجهه واما الحسنات فقد قال الامام ان الله سريع الحساب
وقال عليه السلام حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا واما تطاير الكتب فقد قال الله تعالى واما من اوتي
كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقال كل انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج
له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا والسمع دل على ان الجنة والنار مخلوقتان للآن و
العارفات متناولة جمهور المسلمين على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافا لاكثر
المعتزلة كابي هاشم والقاضي عبد الجبار وغيرهما حيث زعموا انهما تخلقان يوم الجزاء لنا
وجهان الاول قصة آدم عليه السلام وحواء واسكانهما الجنة ثم اخراجهما عنها بالاكل من الشجرة وكونهما
يخصفان عليهما من ورق الجنة على ما نطق به الكتاب والسنة وانعقد عليه الاجماع قبل ظهور
المخالفين وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين والمراغمة
لاجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبتتا بثبوتها الثاني الآيات
الصريحة في ذلك كقوله تعالى ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى
وقوله تعالى في حق الجنة اعدت للمتقين اعدت للذين آمنوا بالله ورسله وازلفت
الجنة للمتقين وفي حق النار اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين وحملها على
التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل ونفخ في الصور ونادى اصحاب
الجنة اصحاب النار خلاف الظاهر فلا يعدل اليه بدون قرينة تمسك المنكرون بوجوه
الاول ان خلقهما قبل يوم الجزاء عبث لا يليق بالحكيم وضعفه ظاهر الثاني انهما لو
خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه واللازم باطل للاجماع على دوامهما

عليهما

والنقوض الشاهدة

والنصوص الشاهدة بدوام اكل الجنة وظلها ثم خصصتا من آية الهلاك جمعا
بين الادلة ويحمل الهلاك على غير الفناء على انه قيل ان المراد بهلاك كل شيء انه هالك
في حد ذاته لضعف الوجود الامكاني فلا ينافي الهلاك وبان الدوام المجمع عليه هو
انه لا انقطاع لبقائهما ولا انتهاء للوجود بها بحيث يبقى على العدم زمانا يعتد به كما
في دوام المأكول فانه على التجدد والانقضاء قطعا وهو لا ينافي فناء لحظة الثالث
انه قال تعالى في وصف الجنة عرضها السموات والارض ولا يتصور ذلك الا بعد فناء السموات
والارض لامتناع تداخل الاجسام والجواب ان المراد عرضها كعرض السموات
والارض لامتناع ان يكون عرضها عرضها بعينه لا حال البقاء ولا بعد الفناء اذ يمتنع قيام
عرض واحد شخصي بمحلين موجودين معا او احدهما موجود والآخر معدوم والتصريح في آية
اخرى بان عرضها كعرض السموات والارض فيحمل هذه على تلك كما قال ابو يوسف ابو حنيفة
اي مثله والايمان في اللغة التصديق مطلقا قال الله تعالى حكاية عن اخوة يوسف وما
انت بمؤمن لنا اي بمصدق فيما حدثناك به وقال عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته
الحديث اي تصدق واما في الشرع فهو عند الاشاعرة التصديق للرسول عليه السلام فيما علم
مجيئه به بالضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا فهو في الشرع تصديق خاص
وقال الكرامية هو كلمة الشهادة وقال قوم انه عمل الجوارح وذهب الخوارج و
العلاف وعبد الجبار الى انه الطاعات باسرها فرضا كان او نفلا وذهب الجبائي وابنه
واكثر معتزلة البصرة الى انه الطاعات المفترضة من الافعال والتروك دون النوافل وقال
المحدثون وبعض السلف كالشافعي انه التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان
وقال طائفة هو التصديق مع كلمتي الشهادة ويروى هذا عن ابي حنيفة ولعل هذا
مراد المصنف حيث قال تصديق بالقلب واللسان ولا يكفي الاول يعني التصديق القلبي وحده
ليس ايمانا لقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم اثبت للكافرين الاستيقان
النفسي وهو التصديق القلبي فلو كان الايمان هو التصديق القلبي لزم اجتماع الكفر والايمان
ولا شك انهما متقابلان ولا يكفي الثاني يعني الاقرار باللسان لقوله تعالى قالت الاعراب
آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وقوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله
وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين فقد اثبت في هاتين الآيتين التصديق اللساني ونفى الايمان

متحقق الهلاك في غير المعدوم
في
فناءها في

فعلم ان الايمان ليس هو التصديق اللساني فقط ولكثرة الايات الدالة على محلية
القلب للايمان اولئك كتب في قلوبهم الايمان ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقلبه مطمئن
بالايمان ومن ذلك الايات الدالة على الختم والطبع على القلوب وكونها في اكنة فانها
واردة على سبيل البيان لامتناع الايمان منه ويؤيده دعاء النبي صلعم اللهم ثبت قلبي
على دينك وقوله لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه واذا ثبت
انه فعل القلب وجب ان يكون عبارة عن التصديق لان فعل القلب اما التصديق واما
المعرفة والثاني باطل لانه على ذلك التقدير يكون منقولا عن معناه اللغوي وكان على
الشارع ان يبين النقل بالتوقيف كما بين نقل الصلوة والزكوة وامثالهما ولو نقل
لاشتهر اشتهار نظائره بل كان هو بذلك اولى لكثرة الشرع اليه ويرد على ان قال الايمان
ان تؤمن بالله وملائكته الحديث كما نقلنا عنه انفا والدليل على ان الاعمال خارجة عن
الايمان انه جاء الايمان مقرونا بالعمل الصالح معطوفا عليه في غير موضع من الكتاب
كقوله الذين امنوا وعملوا الصالحات ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا وظاهر ان الشيء لا يعطف
على نفسه وايضا قد قرن الايمان بضد العمل الصالح كقوله وان طائفتان من المؤمنين
اقتتلوا فاثبت الايمان مع وجود القتال وظاهر ان الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضده
ولا مع ضد جزئه والكفر عدم الايمان عما من شانه ذلك ومعنى عدم التصديق النبي صلعم في
بعض ما علم مجيئه به بالضرورة والظاهر ان الاعم من تكذيبه صلعم في شيء مما علم مجيئه به
على ما ذكره الامام الغزالي شرط الكافر الخالي من التصديق والتكذيب والاول هو الشك
يتركه لما مع القصد او بدونه يعني ان عدم الايمان اعم من ان يكون مقارنا لضد الايمان
وهو التكذيب او لا يكون مقارنا لضد الايمان بان خلي عن كلا الضدين واحترز
الامام الرازي بان من جملة ما جاء به النبي اي التصديق وجب في كل ما جاء به من
العبيد فقد كذبه في ذلك ضعيف لظهور المنع فان قيل من استخف بالشرع او
الشارع او القى المصحف في القاذورات او شد الزنار بالاختيار كافر اجماعا
وان كان مصدقا للنبي صلعم في جميع ما جاء به النبي فح لا يكون حد الايمان مانعا
لا حد الكفر جامعا وان جعلت ترك المامور به وارتكاب المنهي عنه علامة التكذيب
وعدم التصديق لم يكن حد الايمان جامعا لخروج مرتكب الكبيرة من الفساق عنه ولا حد الكفر

مانعا ولا

بما شاء الدخول فيه قلنا لو سلم اجتماع التصديق المعتبر في الايمان مع تلك الامور التي
هي كفر فلنا ان نجعل بعض محظورات الشرع علامة التكذيب فيحكم على كفر
من ارتكبه لوجود التكذيب فيه وانتفاء التصديق عنه كالاستخفاف بالشرع وشد
الزنار وبعضها لا كالزنا وشرب الخمر وتفاوت ذلك الى متفق عليه ومختلف فيه
ومنصوص عليه ومستنبط من الدليل وتفاصيله في كتب الفروع والفسق الخروج
عن طاعة الله تعالى مع الايمان والنفاق اظهار الايمان واخفاء الكفر والفاسق
مؤمن لوجود حده فيه خلافا للمعتزلة في مرتكب الكبيرة فانه عندهم لا مؤمن ولا كافر
بل هو في منزلة بين المنزلتين والامر بالمعروف وهو الحمل على الطاعة سواء كان الحمل
بالقول او الفعل الواجب واجب وكذا النهي عن المنكر وهو المنع من الفعل المعاصي
قولا او فعلا واجب والامر بالمندوب مندوب وكذا النهي عن المكروه مندوب
سمعا اختلفوا في وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر انه يجب بالشرع او يجب
العقل فذهب الجبائي وابنه الى وجوبهما عقلا وذهبت الاشاعرة الى وجوبهما شرعا
واختاره المص فقال انهما واجبان سمعا والدليل عليه الاجماع فان الناس قائلان
قائل لوجوبه مطلقا وقائل لوجوبه باستنابة الامام فقد اتفق الكل على وجوبه في الجملة
والكتاب كقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر
والامر ظاهر في الوجوب والسنة كقوله صلعم لتامرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر او
ليسلطن الله شراركم على خياركم فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم فهذا وعيد على ترك الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر وهو دليل الوجوب والالاي وان ايجابهما شرعا بل وجوبهما عقلا لزم اما
هو خلاف الواقع او الاخلال بحكمة الله تعالى ... الفساد وبيان الملازمة
انهما لو وجبا عقلا لوجبا على الله تعالى لان كل ما وجب عقلا وجب على من حصل في حقه
وجه الوجوب ولو كانا واجبين على الله تعالى فان كان فاعلا لهما وجب وقوع المعروف
وترك المنكر فيلزم خلاف الواقع وان كان تاركا لهما يلزم الاخلال بحكمة الله تعالى لانه
تعالى اخل بالواجب العقلي وشرطهما العلم بما علمهما بالوجه اي شرط الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر ان يكون فاعلهما عالما بان ما يامر به معروف وان ما ينهى عنه منكر وان
ذلك ليس من المسائل الاجتهادية التي تختلف فيها اعتقاد الآمر والمامور والناهي والمنهي

ويجوز ان لا تجزي اى الشرط الآخر ان يجوّز في ظنه تأثير امره ونهيه وافضائهما الى المقصود فانه
اذا لم يظن الى انما يفضيان الى المقصود لا يجب عليه والشرط الآخر تجويز انتفاء
المفسدة اى يظن ان لا مفسدة لا بالنسبة اليه ولا بالنسبة الى بعض اخوانه اذ
لو انتفى هذا الظن لا وجوب عليه وينبغي ان لا يتجسس عن احوال الناس للكتاب
والسنة اما الكتاب فبقوله تعالى ولا تجسسوا وقوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة
في الذين آمنوا الآية فانه يدل على حرمة السعي في اظهار الفاحشة ولا شك ان التجسس
سعي في اظهارها واما السنة فقوله صلعم من تتبع عورة اخيه تتبع الله عورته ومن تتبع
الله عورته فضحه على رؤس الاشهاد الاولين والآخرين وقوله صلعم من اتى [illegible] شيئا
من هذه القاذورات فليستتر بستر الله عليه وايضا قد علم من سيرته صلعم انه كان
لا يتجسس عن المنكرات بل يسترها ويكره اظهارها واعلم انه فرض كفاية لا فرض عين فاذا
قام به قوم سقط عن الآخرين واذا ظن كل طائفة انه لم يقم به الآخر اثم الكل بتركه

هذا آخر ما تيسر لنا من شرح تجريد الكلام والحمد لله للتوفيق والاتمام
نفع الله به الطالبين وجعله ذخرا لنا يوم الدين انه خير
موفق ومعين ٨ [illegible] سنه
احمد بن يوسف الشوشتري